حوليات التراث

مجلة علمية محكمة تعنى بمجالات التراث



العدد 05 / 2006

مجلة

حوليات التراث

المراسلات

د. محمد عباسة
مدير مجلة حوليات التراث
كلية الآداب والفنون
جامعة مستغانم 27000 (الجزائر)

البريد الإلكتروني

annales@mail.com

موقع المجلة

http://annales.univ-mosta.dz

ISSN: 1112 - 5020

مجلة إلكترونية تصدر مرة واحدة في السنة

فهرس الموضوعات

الترجمة في العصور الوسطى

د. محمد عباسة
جامعة مستغانم، الجزائر

الترجمة عامل من عوامل حوار الثقافات ووسيلة للتعارف بين الأمم. ومن خلال الترجمة يمكن نقل المعارف والدراسات العلمية من أمة إلى أمم أخرى ومن لغة إلى لغات أخرى. لقد قامت الترجمة بدور أساسي في تعريب العلوم اليونانية وشرحها وإثرائها في العصور الإسلامية دون أن تؤثر على أصالة الأمة وعقيدتها.

وكان للسريان قبل ظهور الإسلام وبعده الفضل في ترجمة معارف اليونان وعلومهم إلى اللغة السريانية. لقد حرصوا على نقل الكثير من الكتب اليونانية، التي ضاعت أصولها، إلى السريانية، واللغة السريانية هي من اللغات الآرامية. وقد ترجم السريان كذلك بعض الكتب عن اللغة الفارسية القديمة.

اكتشف المسلمون أثناء الفتح ثقافات جديدة في بلاد الفرس والروم والهند وشاهدوا معالم حضارية متنوعة في هذه البلدان مما جعلهم يتحمسون للاطلاع على هذه المعارف بلغتهم. وبفضل التسامح الديني الذي أقره الإسلام وحب العلم عكف علماء الإسلام على تعريب ما ينفعهم من علوم الآخرين.

ترجع حركة الترجمة وتعلم اللغات إلى عهد الرسول الكريم (ص) الذي قال: "من تعلم لغة قوم أمن شرَّهم". وكان زيد بن ثابت ممن تعلموا السريانية في عهد الرسول (ص) كما تعلم كذلك الفارسية واليونانية. ويظهر أن أبا الأسود الدؤلي في عهد الخلفاء الراشدين، كان على دراية باللغة السريانية وربما اليونانية أيضا ويكون قد استفاد من النحو اليوناني بواسطة السريانية واليونانية في تقنين العربية وتقعيدها.

وفي أوائل العصر الأموي أرسل خالد بن يزيد بن معاوية بعثة إلى الإسكندرية في طلب بعض الكتب في الطب والكيمياء لترجمتها إلى العربية. لقد نقل خالد بن يزيد العديد من الكتب من اليونانية والقبطية والسريانية إلى العربية، وكان له الفضل في ظهور الترجمة والمترجمين. ويعد هذا الخليفة الأموي الذي تنازل عن الحكم من أجل العلم أول مترجم في الإسلام. غير أن حركة الترجمة في هذا العصر اقتصرت على المحاولات الفردية، فحكام بني أمية تعصبوا للعربية على

حساب اللغات الأخرى مما أدى إلى ظهور الشعوبية.

أما في العصر العباسي فقد ازدهرت حركة الترجمة لعدة عوامل منها: أن بعض أقاليم العراق وبلاد الشام كانت قد عرفت اللغة اليونانية قبل ظهور الإسلام، ومنها أيضا حرية المعتقد والفكر التي سادت المجتمع في ذلك الوقت، بالإضافة إلى رعاية الخلفاء للعلماء وتشجيعهم للترجمة والتأليف.

كانت بغداد تتكون من مجتمع متعدد الثقافات والديانات واللغات والأعراق، فاتبع خلفاء بني العباس أسلوب الحوار مع هذه الأطياف، فظهرت العلوم العقلية بعد تعريب أغلب كتب علماء اليونان في الفلسفة والمنطق. وكان قسم كبير من هذه الكتب قد نقل من اللغة اليونانية إلى اللغة السريانية قبل ترجمته إلى العربية.

لقد تأثر العرب بأدب الفرس والهند من خلال الترجمات في حين لم يتأثروا بالأدب اليوناني لبعده عن أحاسيسهم وتعارض بعض مواضيعه مع العقيدة الإسلامية. فكان جل اهتمام علماء العرب بالحضارة اليونانية ينصب حول العلوم العقلية، فنقل العرب عنهم فلسفة أفلاطون وأرسطو كما نقلوا الطب عن جالينوس وأبقراط.

وقد تطورت اللغة العربية بفضل الترجمة بحيث اكتسبت ألفاظا ومصطلحات علمية جديدة ذات مصادر رومية وفارسية وامتد هذا التطور من القرن الثاني حتى الخامس الهجريين، الثامن والحادي عشر الميلاديين.

كان الأوربيون لا يعرفون إلا الشيء القليل عن فنون اليونان ومعارفهم، بل تعرفوا على ثقافة الإغريق وعلومهم عن طريق الترجمات العربية، ولم نعثر إلى اليوم على بعض النصوص اليونانية الأصلية. لقد اهتم الأوربيون بالحضارة العربية الإسلامية عند احتكاكهم بالأندلسيين. وفي القرن الحادي عشر الميلادي، عكف علماء النصارى على ترجمة علوم العرب وفنونهم، وتحمسوا كثيرا إلى هذه الترجمة خاصة لمّا علموا أن العرب قد ترجموا أغلب مؤلفات اليونان واقتبسوا من مناهل فكرهم. ولقيت هذه الترجمات ترحابا كبيرا لدى ملوك النصارى، وقد انتشرت في كامل أرجاء أوربا على الرغم من تحفظ بعض الكنسيين المتشددين[1].

لقد توافد طلبة العلم على المدن الأندلسية من كل أنحاء أوربا ولا سيما شمال أسبانيا وفرنسا وإيطاليا وإنكلترا وألمانيا، لتلقي العلم والفنون العربية الإسلامية. وكان الكثير منهم قد تعلم اللغة العربية مما جعلهم يدرسون علوم العرب بلغتها الأصلية.

لقد كان هؤلاء الطلاب الذين تتلمذوا على شيوخ المسلمين في الأندلس، الحجر الأساس في بعث حركة الترجمة في أوربا[2].

والترجمة هي عملية إبداعية تخضع لعوامل اجتماعية وعقائدية، لذا نجد العرب المسلمين قد أعرضوا عن ترجمة المسرحية والملاحم اليونانية لارتباطها بالميثولوجيا. كما نجدهم قد خالفوا آراء حكماء اليونان. أما الأوربيون فقد اختلفت نواياهم عند ترجمتهم لكتب المسلمين باختلاف طبقاتهم ومراكزهم الاجتماعية. فالكنسيون كانوا يترجمون الكتب الإسلامية للرد على المسلمين ومجادلتهم، وكان رجال الدولة وضباط الجيش يهتمون بالجغرافية والتاريخ رغبة منهم في إخضاع الشعوب الإسلامية واستعمارها، أما بعض الطلاب والعلماء المستقلين فكانوا يهدفون من وراء شغفهم بعلوم العرب المسلمين نشر هذه المعارف في أوربا والنهوض بمجتمعهم.

عملت الكنيسة في القرون الوسطى على محاربة الفلسفة ومنع الاشتغال بعلوم العرب، واعتبرت ذلك ضربا من الكفر. وقد حرص بعض المترجمين الأوربيين على عدم ذكر أسماء المؤلفين العرب بسبب الحقد الذي كانوا يكنونه للعرب والمسلمين، فمنهم من وضع اسمه بدلا من اسم المؤلف العربي، أو أبقى على الكتاب المترجم مجهول المؤلف، ومنهم من تعمد تحوير اسم المؤلف العربي أو تغريب لفظه. أما بعض المترجمين المسيحيين الذين وظفتهم الكنيسة فقد عملوا على تحريف التعاليم الإسلامية وتحريض الأوربيين على معاداة الإسلام والمسلمين.

أنشأ الأوربيون مدارس للترجمة وظفوا فيها مترجمين من كافة أنحاء أوربا ونصارى من المشرق، كما استعانوا بالمسلمين المحترفين واستخدموا الأسرى والجواري. أما اليهود الذين كانوا يتقنون اللغات الشرقية والغربية، فيعدون من أهم الوسطاء الذين مرت بفضلهم علوم العرب إلى أوربا.

تعد طليطلة الأندلسية بعد سقوطها على يد النصارى بقيادة الملك ألفونسو السادس في سنة (478 هـ – 1085 م)، أول مدينة ظهرت فيها حركة الترجمة، وكانت المكتبات الحافلة بالمؤلفات العربية من أهم العوامل التي شجعت النصارى على الترجمة ونقل كتب العرب إلى اللغة اللاتينية. لقد جعل النصارى من طليطلة مركزا مهماً انتشرت منه فنون العرب المسلمين وعلومهم إلى أوربا، إذ قام ملكها ألفونسو السادس بإنشاء "معهد المترجمين الطليطليين" الذي ذاع صيته في أوربا

عندما لجأ إليه نفر من العلماء الأسبان والأندلسيين والبروفنسيين في عهد ألفونسو السابع.

شهد هذا المعهد أبرز المترجمين من بينهم الإنكليزيان روبرت الكلتوني وأدلار الباثي، واليهوديان أبراهام بن عزرا وأخوه[3]، والإيطالي جيراردو الكريموني، ودومينيكوس غنديسالفي، وهو من رجال كنيسة طليطلة، ويوحنا بن داود الأسباني اليهودي المتنصر، وقد ترجم هذان الأخيران بالاشتراك، عدة كتب عربية إلى اللغة اللاتينية، من بينها كتب "النفس" و"الطبيعة" و"ما وراء الطبيعة" لابن سينا، و"مقاصد الفلاسفة" لأبي حامد الغزالي[4].

ويبقى الدون رايموندو أسقف طليطلة (ت 545 هـ - 1150 م) الذي يرجع إليه الفضل في ترجمة النصوص العربية العلمية والأدبية إلى اللغات اللاتينية، أبرز المترجمين الذين عرفهم هذا المعهد. كان مستشارا لملك قشتالة في تلك الفترة، وتولى رعاية جماعة مترجمي طليطلة في عهد الملك ألفونسو السابع، وقد ألحّ عليهم أهمية نقل المؤلفات العربية[5]. وفي عهده، توافد على هذه المدرسة عدد من الأوربيين لنقل معارف العرب.

أما ألفونسو العاشر الملقب بالعالم الذي كان يأوي في قصره عددا من المثقفين البروفنسيين والأندلسيين والأسبان، فقد أشرف بنفسه على توجيه الترجمة والاقتباس، كما أنشأ في مرسية معهدا للدراسات الإسلامية بمساعدة فيلسوف مسلم من الأندلس، ثم نقله إلى إشبيلية حيث قام بتدريس علوم العرب بمساعدة بعض المسلمين الذين وظفهم في مدرسته[6]. لقد أمر هذا الملك بنقل القرآن الكريم إلى الأسبانية وترجمة كتاب "كليلة ودمنة" إلى الأسبانية[7].

وفي إيطاليا كان قسطنطين الإفريقي التاجر القرطاجني الذي أصبح راهبا بندكتيا، من أبرز المترجمين الذين عرفتهم أوربا في القرن الحادي عشر الميلادي[8]. وقد ترجم وألف عددا من الكتب حول تاريخ العرب المسلمين وجغرافية بلدانهم. أما الحسن بن الوزان الملقب بليون الإفريقي (ت 961 هـ - 1554 م)، الذي أجبر على التنصر بعد اختطافه من قبل رجال الكنيسة، فقد قام بترجمة علوم العرب والتأليف لمدة سبعة عشر سنة في إيطاليا، وذلك فبل أن يفلت من سلطة الإكليروس ويفر من روما.

أما جزيرة صقلية فقد احتضنت في عهد النورمان مراكز للترجمة والتدريس

عملت على نقل علوم العرب إلى اللغة اللاتينية. لقد استقدم الكونت روجار الأول (ت 494 هـ – 1101 م) عددا من الشعراء والعلماء والمؤرخين العرب إلى قصره[9]. وكان الكونت روجار الثاني قد دعا الشريف الإدريسي إلى الجزيرة لإنجاز كتاب "الجغرافية"[10]. وكان غيوم الثاني يتكلم اللغة العربية ويكتبها، كما كانت حاشيته أغلبها من العرب[11]. وفي عهده، ترجمت الكتب العربية العلمية إلى اللغة اللاتينية.

وكان الإمبراطور فريدريك الثاني (ت 648 هـ – 1250 م) الذي تلقى علومه على يد المعلمين العرب[12]، يشرف على تدريس العلوم العربية في قصره ببالرمو، كما ألف عددا من الكتب باللغة العربية وترجم بعضها إلى اللاتينية. وفي سنة (621 هـ – 1224 م)، أنشأ جامعة نابولي لتدريس ونشر علوم العرب وآدابهم[13]، أما اليهودي فرج بن موسى الذي وظفه شارل دانجو ملك صقلية (ت 684 هـ – 1285 م) في بلاطه، فقد ترجم كتبا كثيرة من اللغة العربية إلى اللاتينية، وكان له دور عظيم في تعليم الطب في أوربا.

وفي فرنسا اشتهرت عدة مدن بمراكز الترجمة في القرون الوسطى. نذكر من بينها مدينة مرسيليا وتولوز وناربونة التي ترجم فيها بعض العلماء في منتصف القرن الثاني عشر الميلادي عددا من الكتب العلمية الأندلسية. أما مونبيليه فهي أشهر المدن الفرنسية التي أولت اهتماما بالغا بعلوم العرب، إذ كانت مركزا للدراسات الطبية والفلكية في فرنسا[14]. ومن أبرز أعلامها أرنو دي فيلانوفا (ت 713 هـ – 1313 م) الذي كان يعرف اللغة العربية، وقد درّس في جامعتها، كما يرجع إليه الفضل في تطور دراسة الطب بهذه الجامعة، وقد ترجم عددا من الكتب العربية.

وفي الرياضيات يعد جربرت دورياك (ت 394 هـ – 1003 م)، أول عالم مسيحي أطلع أوربا على الأرقام العربية، إذ كان قد زار بلاد الأندلس في سنة (357 هـ – 967 م) وأمضى ثلاث سنوات في دراسة العلوم العربية في كتالونيا وقرطبة[15]. وكان جربرت الذي اعتلى كرسي البابوية في سنة (390 هـ – 999 م)، قد ترجم كتب الحساب العربي إلى اللاتينية، وعمل على نشر علوم العرب في فرنسا على الرغم من معارضة الرهبان[16]. أما ليوناردو البيزي (ت 602 هـ – 1250 م)، الذي عمل على تطوير علم الرياضيات في أوربا، فقد

قضى عدة سنوات في مدينة بجاية بالجزائر، رفقة والده الذي كان يملك مركزا تجاريا، ثم عاد إلى مدينة بيزة حيث ترجم عدة كتب من العربية، ويكون من خلال تآليفه قد أسهم في تهذيب الأرقام العربية.

وفي الفلسفة أولى الأوربيون اهتماما بالغا بأعمال ابن رشد الفلسفية التي كانت ضمن برامج التدريس والبحث في جامعات أوربا منذ القرن الثالث عشر الميلادي. وفي منتصف القرن الثالث عشر للميلاد كانت جميع كتب هذا الفيلسوف الأندلسي قد ترجمت إلى اللغة اللاتينية في أوربا. ورغم عداء الكنيسة لها استمرت الفلسفة الرشدية في الغرب لعدة قرون. ويبدو أثر ابن رشد واضحا في تآليف المفكرين الغربيين الذين تمسكوا بمبدأ حرية الفكر وتحكيم العقل.

وكان ابن رشد قد تعرض للنفي وأتلفت بعض كتبه بسبب آرائه الفلسفية وسعاية فقهاء القصر. وقد فر الكثير من العلماء والفلاسفة من الأندلس إلى شمال أسبانيا وجنوب فرنسا في عهد المرابطين والموحدين بسبب نفوذ الفقهاء وافتراءاتهم على علماء العقل والحكمة، مما أدى إلى اضطهاد هؤلاء العلماء على اختلاف مشاربهم في ذلك العهد. لقد استغل نصارى الشمال لجوء هؤلاء العلماء والمفكرين واستخدموهم في ترجمة علوم العرب. بينما انتشر في الأندلس، في الفترة نفسها، شعر الزجل، وكثر المداحون الذين جابوا الأسواق بمدائحهم وحكاياتهم.

لقد تأثر أدباء أوربا في القرون الوسطى بمعارف العرب الأدبية والفلسفية والدينية. وفي بداية القرن الثاني عشر الميلادي بدأ شعراء التروبادور (Troubadours) في جنوب فرنسا ينظمون شعرا مقطعيا يتحدث عن العفة والمجاملة وتمجيد المرأة، لأول مرة في الشعر الأوربي. وقد تأثروا في أشكاله ومضامينه بالأندلسيين في موشحاتهم وأزجالهم. غير أن تأثرهم لم يكن عن طريق الترجمة، وإنما العرب هم الذين كانوا ينظمون الجزء الأخير من موشحاتهم بالعجمية ويسمونه الخرجة. فعن طريق الخرجة انتقلت إلى الشعر الأوربي في العصر الوسيط، أكثر مواضيع الشعر العربي وأغراضه وقوافيه.

أما في العهد العثماني فقد غابت الترجمة عند العرب وأصاب اللغة العربية الجمود ووقع الأدب العربي في سبات الانحطاط كما انعدمت الدراسات العلمية والفلسفية والأدبية، وذلك بسبب الحصار الذي ضربه الأتراك العثمانيون على الثقافة العربية.

عمل الأوربيون على هضم علوم العرب وتهذيبها ثم طبقوها في سائر فروع الحياة، إلى أن تفوقوا في أغلب الميادين. أما هذه الحضارة فلم يكتب لها النجاح في بلاد العرب بعد القرن الخامس عشر للميلاد، وذلك بسبب العصبية وحب التسلط والقضاء على المذهب العقلي، مما أدى إلى انحطاط حضارة العرب وسقوط البلاد العربية تحت الاستعمار الأوربي.

وفي عصر النهضة الحديثة ظهرت أجناس أدبية ونماذج جديدة في الأدب العربي بفضل احتكاك أدباء العرب بالأدباء الأوربيين وترجمة آدابهم إلى العربية مما أدى إلى ظهور فن القصة والرواية والمسرحية وغيرها، كما قام العرب بترجمة بعض المعارف العربية الإسلامية، التي ضاعت أصولها، من اللغات اللاتينية إلى العربية.

الهوامش:

1 - د. محمد عباسة: ترجمة المعارف العربية وأثرها في الحضارة الغربية، مجلة الآداب، عدد 5-6، بيروت 1999، ص 53 وما بعدها.

2 - انظر،

Mohammed Abbassa : Traduction des connaissances arabes, in Comparaison, N° 13, Université d'Athènes 2002, p. 177 ss. Voir aussi notre article : Bilinguisme et traduction en Espagne musulmane, in Atelier de Traduction, N° 3, Université de Suceava 2005, p. 181.

3 - انظر، لويس يونغ: العرب وأوربا، ترجمة ميشيل أزرق، دار الطليعة، بيروت 1979، ص 120.

4 - آنخل جنثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة د. حسين مؤنس، القاهرة 1955، ص 537 -538.

5 - Angel González Palencia : Historia de la España musulmana, 3e ed., Barcelona - Buenos Aires 1932, p. 202.

6 - Ibid., p. 114.

7 - أ. ج. بالنثيا: المصدر السابق، ص 574.

8 - لويس يونغ: المصدر السابق، ص 12.

9 - انظر، د. إحسان عباس: العرب في صقلية، دار الثقافة، الطبعة الثالثة، بيروت 1975، ص 287.

10 - R.- R. Bezzola : Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident, Ed. Champion, Paris 1944, 3e P., T. 2, p. 491 ss.

11 – ابن جبير: الرحلة، دار صادر، بيروت 1964، ص 197 وما بعدها.

12 – Robert Briffault : Les Troubadours et le sentiment romanesque, Ed. du Chêne, Paris 1943, p. 142.

13 – لويس يونغ: المصدر السابق، ص 15.

14 – Jean Rouquette : La littérature d'Oc, Ed. P.U.F., 3e éd., Paris 1980, p. 23.

15 – غوستاف لوبون: حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، بيروت 1979، ص 678.

16 – و. مونتكمري واط: تأثير الإسلام على أوربا في العصور الوسطى، ترجمة د. عادل نجم عبو، جامعة الموصل 1982، ص 95.

اللغة العربية الواقع والتحديات

د. عبد الحليم بن عيسى
جامعة وهران، الجزائر

اللغة من قضايا العصر الهامة التي طرحت أسئلة هامة، فشكلت محور اهتمام شعوب العالم؛ سواء أكانت تلك الشعوب متقدمة؛ حيث يسعى كل منها إلى نشر لغته على اعتبار أنها الحاملة للتقنيات العلمية المتطورة، كل ذلك كي تكون الأقوى والأكثر شيوعا وانتشارا، أم متخلفة حيث يكون أمرها أكثر تعقيدا من الأولى؛ إذ أن أعراضها تكون متجددة، كما نجد أوضاعها متعددة ومتنوعة. وإذا كان بعض الشعوب يعاني من كثرة اللغات وتعددها على شاكلة ما نلاحظه في "تشاد" بسبع عشرة ومائه لغة، وأثيوبيا بعشرين ومائة لغة، وإندونيسيا بتسع وخمسين وستمائة لغة كما أحصاها "فلوريان كولماس"، فإننا نجد البعض الآخر منها يعاني صعوبات اللغة القومية كاللغة الصينية واليابانية. كما نلاحظ أن هناك شعوبا أخرى تعاني صراعا عنيفا أنتجه تعدد لهجاتها واختلافها، على أن شعوبا أخرى تعاني صراعا عنيفا أنتجه تعدد لهجاتها واختلافها، على أن شعوبا أخرى نجدها تتداول بين لغتين؛ اللغة الوطنية القومية الموروثة فيها بحكم حضارتها، واللغة الأجنبية التي اكتسبتها بحكم الاستعمار. وتعيش هذه الشعوب في حالة من القلق اللغوي، مرده إلى التخلف الحضاري من جهة، وإلى أصحاب اللغة الذين ينظرون إلى ملكتهم وكأنها غير قادرة على اكتساب مكانتها في الحياة والمجتمع والإدارة والتعليم من جهة أخرى.

إن الوضع الحالي للغات يطرح علينا قضايا متنوعة، تتعلق في جوهرها بالجانب الفكري والجانب الحضاري بوجه عام، حيث تعد اللغة جزءا هاما منه. فالزمن الحالي هو عصر التحديات اللغوية الذي يفرض نفسه على كل أمة وجماعة لغوية. وحتى وإن كان المنهج العلمي الحديث الذي أفرزته اللسانيات الحديثة لا يفرق بين لغة وأخرى، طالما أن كلها وسائل للتعبير والتواصل والتفاهم، فإن الواقع الحضاري قد زاحم بين لغات العالم، فخلق صراعا فيما بينها إلى درجة أن أضحت اللغة الحجة السلبية أو الإيجابية لكل حضارة متخلفة أو متقدمة. فأصبح أكثر من

المجتمعات يعاني من لجاج لغوي أدخله في سراديب حالكة ومظلمه.

وفي رحاب هذه المعطيات من حقنا أن نتساءل أكثر من أي وقت مضى عن واقع اللغة العربية والتحديات التي تطرح عليها اتجاه الآخر. وهنا نشير إلى أن الكشف عن الواقع اللغوي يقتضي في أساسه جمع البيانات عن الظاهرة اللغوية ثم وصفها، والوصف بإمكانه أن يجيبنا عن سؤال؛ ماذا هناك؟ ثم تأتي خطوة أهم تسهم في إدراك فقه هذا الواقع، وتتعلق بالتفسير والتحليل، ولها دور فعال في الكشف عن متعلقات الظاهرة اللغوية، وبالتالي بناء تصور عما مضى، وما يمكن أن يكون. ثم استنباط ضوابط مخصوصة بإمكانها أن توضح الحوادث التي وقعت، كما تعطى معطيات عن الأشياء التي قد تقع في المستقبل.

1 – واقع اللغة العربية:

يشهد المجتمع العربي في الوقت الحالي وضعا مضطربا، لم يكن على مستوى واحد؛ بل تعددت مظاهره، فأصاب جسد الأمة العربية ككل؛ في سياستها واقتصادها وثقافتها، وفي قلبها النابض وهو لغتها العربية، مما ولد تشرذما أدخل أهلها في فجاح التيه والاضطراب.

وإذا كان لدى هذا المجتمع الكثير من الثوابت والدعائم التي بإمكانها أن توحد الرؤى، وتبدد ثقافة الشرخ، وتدفع آهات الكثير ممن يئن من ذلك، فإننا لاحظنا أن أعراض هذا الوضع قد تنوعت في مستواه اللغوي بين ثلاثة فرق؛ فرقة أولى تدعو إلى التغريب والارتماء في أحضان اللغة الأجنبية الغربية، وحجة أصحابها في ذلك أنها اللغة المتطورة، والحاملة للواء التقدم والازدهار، والمحتوية للحضارة الراقية[1].

ادعاء البعض أن العربية غير قادرة على احتواء إفرازات العلم والمعرفة، وهو أمر ردده الكثير من الدارسين العرب والغربيين. يقول "تشوبي" (Shouby): "إن اللغة العربية غير قادرة على استيعاب الأفكار المجردة، وإن هي فعلت ذلك فمن الصعب استخدام اللغة للتعبير عن ذلك، نظرا للطبيعة الصارمة للنحو العربي. فوجود مئات المترادفات، ومستويين لغويين، والغموض، يؤدي إلى الحد من المرونة أو الليونة اللغوية، ثم الفكرية في عمليه التعبير والصياغة"[2]. وادعى "باتاي" (Patai) أن العربية تفتقر إلى نظام تفصيلي للزمن في الفعل العربي مغاير للزمن في اللغات الأوربي. كما شكك "لافين" (Laffin) في قدرة اللغة العربية في أن تكون

أداة لإقامة التفكير المنطقي. نظرا – على حد زعمه – إلى طبيعة نظامها اللغوي. كما يتهمها بعدم قدرتها على استيعاب الكلمات الأجنبية؛ لاعتمادها على النظام الصرفي[3]. فما ذكره هؤلاء الدارسون ناتج في أساسه عن عدم إدراكهم الدقيق لطبيعة اللغة في بعدها العام، باعتبار أن كل لغة طبيعية تتحرك في إطار جدليتها مع الواقع بكل إفرازاته، ولذا لا يمكن أن نرد من قيمة لغة على أخرى، وإنما الأمر ههنا يبقى في أساسه مرتبطا بالذات المبدعة المتعاملة معها. ولذلك حق لمالك المطلبي أن يقول: "وجود نقص في اللغة هو منطق غير صائب؛ إذ لا يوجد أبدا نقص لغوي، أو تفوق لغوي؛ بل تنظيم لغوي"[4]. فمن غير المعقول أن تتهم لغة بالعجز أو النقص.

فرقة ثانية متشددة إلى اللغة القومية؛ أي اللغة العربية، وتدعو إلى ضرورة التمسك بها، والعمل بها، بدون رد الاعتبار للظروف العالمية التي تكتنف كل اللغات، والتي تقتضي التبصر والتعقل قدر المستطاع، لأن أبعاد العولمة لا تتوافق مع الانعزالية؛ بل تدعو إلى المشاركة الفعلية في إثبات الحضور. وهو أمر لا يتم إلا بامتلاك ثقافة تغييرية، مرهونة بتهيئة اللغات القومية وتطويرها لهذه الغايات.

فرقة ثالثة تقف بين ادعاءات الفرقة الأولى، وطروحات الفرقة الثانية. هذا التباين في الطرح اللغوي تجلت نتائجه في سلوك الإنسان العربي، في تعاملاته اللغوية اليومية. فلم تكتب لدى متعلمينا – على سبيل المثال لا الحصر– لا ثقافة اللغة القومية، ولا معرفة اللغة الأجنبية. والأمر نفسه يمكن إدراكه في كتابات الكثير من الباحثين والدارسين. وهذه السلوكات الناشزة ليست إلا دليلا على غياب الموارد والأواصر التي من شأنها ربط شتات هذه الأنماط غير المتآلفة.

إن الاستمرارية في هذا الواقع من شأنها أن تغذي ثقافة الشرخ والانفصام والتشتت، في الوقت الذي نحن مطالبون فيه بضرورة تقديم وصياغة الأسس التي تقوي وشائج الارتباط والانسجام، وبالتالي المساهمة في بناء مجتمع له خصوصياته الخاصه به، تسهم في الحفاظ على هويته القومية، والتي تنتظم إلى باقي القوميات السائدة في العالم المتحضر من حولنا.

2 – عوامل هذا الوضع:

لقد كان من نتائج الواقع اللغوي الذي رصدناه سابقا أن اهتزت الشخصية العربية اهتزازا عنيفا، وأصابها الكثير من التشرذم، فأضحت اللغة العربية الآن

"تشكو من الاضطراب والضعف وفقدان التماسك، وتصرخ من تفكك أوصالها، وتفرق عناصرها تفرق أهليها في الفكر وأنماط السلوك الاجتماعي. إنها ذات أنماط وأخلاط وأشتات من الكلام المتباينة طبائعه المتنافرة خواصه، بحيث فقدت وحدتها واهتزت بنيتها الأساسية"(5). وفي رحاب هذه الشكوى والأنين من الضروري البحث عن الدواعي التي جعلت العربية تعيش هذا الوضع.

وإذا ما أردنا أن نكشف عن العوامل التي آلت بالعربية إلى هذا الواقع، فإننا نجدها قد تنوعت معطياتها وتعددت؛ فمنها ما ارتبط بها من الداخل، أي بخصوصياتها التي تطبع بنيتها الأصلية، والتي من شأنها أن تميزها عن غيرها. ومنها ما تعلق بملامحها وتجلياتها الخارجية، أي في وظيفها والتعامل بها. نستطيع أن نفيض في ذلك أكثر من خلال إيراد القضايا الآتية:

أ- اللغة العربية واللهجات:

يزاحم اللغة العربية الكثير من اللهجات، وهذه التعددية ليست مطروحة على مستوى العالم العربي ككل؛ بل موجودة حتى لدى الوطن الواحد. والتعددية اللهجية ههنا شيء حتمي لا يمكن تخطيه أو تجاهله أو حتى إلغاؤه. وهو أمر طبيعي تعيشه كل اللغات الطبيعية لدى مختلف الأمم، باعتبار أن كل أمة تتعاطى في مختلف تعاملاتها بلهجات متنوعة، لكن تنتظم شؤونها العامة تحت مظلة لغوية مخصوصة. والأمر نفسه يمكن أن نقوله على العالم العربي، ولكن الشيء الذي لا نرتضيه هو أن نستعمل هذه اللهجات كمطية من أجل الابتعاد عن لغتنا الشاملة والجامعة وهي العربية، وبالتالي المساهمة من الداخل في تغريبها.

وإذا كان أمر الكثير من لهجاتنا واضحا بحكم اندراجها في إطار خصوصيات تاريخية معينة، إلا أننا نتعجب اليوم أكثر إلى ذلك الخليط من الكلام الممزوج بين العربية والكلمات والأساليب الأجنبية؛ إذ عمد الكثير من الأفراد وبعض المتحذلقين من المثقفين في السنوات الأخيرة إلى دس المفردات والتراكيب الأجنبية في عربيتهم دون حاجة ملحة أو ضرورة علمية أو فنية. إنهم يفعلون ذلك تحذلقا أو إعلانا عن فوقية مصطنعة، أو إظهارا لاتساع الثقافة وتنوعها تنوع ما تكنفوه من عناصر، لا يدري أكثرهم ما مصدرها، ولا يدركون معانيها الدقيقة، ولا يجيدون نطقها؛ بل يمسخونها مسخا، إنهم يلوكونها بألسنتهم، ويلوون أعناقها، فتخرج من أفواههم مغلوطة غير ذات نسب صحيح بهذا الأصل أو ذاك(6). وهذا

الأمر تطعمه في أصله ثقافة الانبهار باللغة الأجنبية، والثقافية الغربية ككل، إلى درجة أن أصاب هؤلاء العماء الذي أفقدهم حتى القدرة على الاختلاف.

إن هذا التحذلق اللغوي قد ضيق الخناق على العربية، وطعن في خصوصياتها الداخلية التي تميزها كتنظيم لغوي مخصوص. وهذا الأمر من شأنه أن يؤثر في البنية الثقافية والاجتماعية لأصحاب لغة الضاد، مما قد يؤدي إلى انشطار حبات عقد مكونات الهوية العربية.

ب- اللغة العربية والمصطلح:

تعتبر قضية المصطلح من أهم القضايا التي أتعبت أهل العربية، وقد تعددت دواعيها وتنوعت. ولكن أهم شيء ترتد إليه هو عدم تمثل آلية مضبوطة تؤمن إجراءات التوليد المصطلحي من جهة أولى، وارتهان المعرفة لدينا بالاستهلاك وانتظار الجاهز دون المساهمة الفعلية في توطين منابت الإبداع من جهة ثانية.

ومن يطلع على الدرس المصطلحي في العربية يلاحظ أن الشكوى لم تعد مطروحة على مستوى العلوم التقنية؛ بل هي مطروحة أكثر في الحقول الإنسانية. ويكفي أن نمثل بالدرس اللساني الذي يعيش فوضى مصطلحية تعددت الروافد التي تغذيها؛ إذ منها ما يرتد إلى عدم التقيد بمبادئ وضوابط مطردة في توليد الألفاظ الاصطلاحية، ومنها ما يرتبط بالتعدد اللفظي للدلالة على المفهوم الواحد، ومنها ما يعود إلى غياب التنسيق بين أهل الاختصاص، وغير ذلك.

وإذا ما حاولنا إلقاء نظرة فاحصة حول واقع التوليد المصطلحي في اللغة العربية، فإننا نلاحظ ذلك التغيير الواضح في طبيعة المصطلح العلمي الموضوع، إذ نرى أنه يتجه إلى خارج العربية، أي أن الوضع المصطلحي يصدر لدى بعض الدارسين بدون رد الاعتبار للخصوصيات التي يستدعيها المصطلح في كل لغة، والذي يقتضي التكييف بين الدال اللفظي، والمفهوم من جهة، وبينه وبين معطيات اللغة المخصوصة من جهة أخرى.

وإذا ما أردنا الوقوف على الأسباب التي جعلت المصطلح العلمي يحيد عن النهج الذي يحفظ للعربية هويتها وخصوصيتها، فإنه بإمكاننا أن نشير إلى ما يلي:

1- الافتقاد إلى ثقافة مصطلحية أصيلة مبنية على أسس علمية وموضوعية، تضمن الذيوع والاستعمال الناجح والفعال لدى المهتمين بمختلف الحقول المعرفية. وهذا لا يعني أننا ننكر الجهود التي قدمت في هذا الشأن؛ بل لقد بذل رواد

المصطلحية العلمية مجهودات جبارة ضمن هذا الحقل، فبسطوا منهجيات علمية قيمة من أجل احتواء التدفق المصطلحي في مختلف العلوم. ولكن رغم ذلك لازلنا نفتقد إلى الثقافة المصطلحية التي تضمن الدقة في التوليد المصطلحي، والصرامة العملية في الاستعمال، وبالتالي التنسيق المتكامل بين أبناء لغة الضاد.

2- عدم أخذ الوضع المصطلحي بالجدية اللازمة التي تقتضي الدقة العلمية في طرح المصطلح العلمي المقصود للمحتوى المعين. قد نمثّل لذلك ببعض المصطلحات التي ترجمت في العربية ترجمة حرفية، على الرغم من وجود مصطلحات أصيلة تستوعب المفهوم المقصود. ومن ذلك ما ورد في "معجم اللسانيات الحديثة"، إذ أثبتت فيه الكثير من المصطلحات التي تعبر عن هذا الأمر؛ منها "ديجلوسيا" و"العلاقات البراديجماتية" و"الهومونيمي" (Homonomy) و"المورفولوجيا"، وغيرها من المصطلحات التي تصل إلى نسبة قدرها 20 بالمائة من المعجم[7]. والمتأمل لها يرى أنها لا تملك من الخصوصيات العربية إلا الكتابة الحرفية لها. وهي تغذي في أساسها فكرة العجز اللغوي التي يطرحها متربصوها؛ لأن المصطلحات المقدمة ههنا لديها ما يقابلها في لغة الضاد، مما يحفظ لها هويتها، وهي "الازدواجية اللغوية والعلاقات التصريفية والمشترك اللفظي وعلم الصرف".

3- التعددية المصطلحية التي ما فتئت تتعب العقول، وتدفع النفوس، وتهجر الكثير من الأفراد من التعامل مع إفرازات المعرفة العلمية بمختلف تجلياتها. وقد غذت هذه التعددية تنوع الطرق في طرح المصطلح العلمي الذي يحتوي المفاهيم المستحدثة، والتي تتجاذبها في جوهرها جدلية واقعة بين ضرورة ربط التوليد المصطلحي بما هو مبسوط في التراث، أو جعله على صلة بما يستدعيه العصر الحديث، ولدت في أساسها ثلاث فرق؛ إذ هناك "فريق الأصالة الذي يدافع عن لغة عصور الاحتجاج، وقد يتناول ويقبل بعصر احتجاج جديد في اللغة مصطلحا ومعجما... وهناك فريق المجددين الذي لا يرى ضيرا في توسيع اللغة العربية، وفي إثرائها بمفردات جديدة أثمرها التطور ودعت إليها الحاجة... ويوجد إلى جانب الفريقين طائفة ثالثة تؤثر التوفيق والاعتدال، وتنادي بالمصالحة بين الماضي والحاضر وتصر على التمسك بالهوية والأصالة، دون أن تنسى أنها تعيش في عصر العلم والحاسوب والصورة، وغير ذلك من منتجات التكنولوجيا"[8].

وفي رحاب هذه الاتجاهات تتجلى حقيقة اعتماد الطرق التي من شأنها أن تحفظ للعربية هويتها، والتي تقتضي الصدور من داخلها مع مراعاة حضورها في الحضارة الإنسانية المعاصرة.

ج- اللغة العربية والتربية:

تحتل اللغة في التربية الحديثة قيمة كبيرة، سواء لدى المجتمعات المتطورة أو المجتمعات المتخلفة، ومن يطلع على لغة التعليم في مجتمعنا العربي فإنه يلاحظ ذلك التردد والاضطراب في التعامل مع اللغة العربية من جهة، واللغات الأجنبية من جهة ثانية؛ فمنهم من يدعو إلى تعريب التعليم، واعتماد العربية لغة في التعليم في أطواره المختلفة، وعلومه المتنوعة. ومنهم من يرتضي اللغة الأجنبية أساسا في التربية. ومنهم من يحاول إيجاد صيغة معينة من أجل التوفيق بين ذلك، وهذا التردد تمليه مجموعة من المعطيات، وهي مرتبطة في أساسها بالجدلية المطروحة بين "التربية والمجتمع"؛ أي هل التربية هي التي تشكل المجتمع؟ أم أن العكس هو الصحيح؟

لقد تعددت الطروحات لدى الدارسين بشأن هذه القضية، فرأى الكثير منهم أن التربية هي التي تشكل المجتمع، معللين ذلك بالأنموذج الغربي الذي استطاع أن يبني بفضل هذا الطرح حضارة مقدمة ومتطورة. ولذلك يلحون على مواكبة الركب والازدهار، متجاهلين أن البنية الاجتماعية لدى أمتنا العربية تختلف اختلافا بينا عن البنية الاجتماعية التي احتضنت النموذج الغربي، باعتبار أن الآخر قد بنى نموذجه وفق ما تمليه خصوصياته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ككل.

وهذه الفكرة تروج لها الأمة الغربية في حد ذاتها، ولها في ذلك غايات محددة، يقول أحمد إبراهيم اليوسف: "فالغرب بترويجه لشكل العلاقة التي تربط التربية بالمجتمع، باعتبار التربية قادرة على تشكيل المجتمع، ضرب عصفورين بحجر واحد؛ فمن جهة الإبقاء على مراكز نفوذ داخل البلدان العربية، عبر الطبقة المتعلمة وفق التعليم الغربي. ومن جهة الإبقاء على نمط التخلف السائد في المجتمع العربي المعاصر من خلال إعادة إنتاجه عبر التربية والتعليم"(9). وهذا النموذج يلصقونه بلغتهم الأجنبية، مما يجعل حجم التبعية لهم أكبر وأعظم.

وهذه التبعية تبتغيها الفلسفة الأوربية الحديثة المؤسسة على على فلسفة الذات أو "الأنا"، كما يذكر الجابري الذي يقول: "نقرأ في قواميس الفكر الأوربي

ومصطلحاته الفلسفية ما يلي: "الآخر" أحد المفاهيم الأساسية للفكر (كان يجب إضافة الأوربي)، وبالتالي يستحيل تعريفه، ويقال في مقابل "الذات" (Le même) أو الأنا. أما هذه الأخيرة (الذات) فلا معنى لها سوى أنها المقابل لـ"الآخر Autre" تقابل تعارض وتضاد، أو أنها المطابق لنفسه المعبر عنه بـ (Identité)، وهو ما نترجمه اليوم بلفظ "الهوية" أو "العينية"؛ أي كون الشيء هو هو؛ عين نفسه. إذن فالغيرية في الفكر الأوربي مقولة أساسية مثلها مثل مقولة الهوية (أو الذاتية). ومما له دلالة في هذا الصدد أن كلمة (Altérité) أي الغيرية ذات علاقة اشتقاقية بـ (Altérer) و(Altération)، وتعنيان تغير الشيء وتحوله إلى الأسوأ (تعكر، استحالة، فساد)، كما ترتبط بالاشتقاق بكلمة (Alternance) التي تفيد التعاقب والتداول. ومعنى ذلك أن مفهوم الغيرية في الفكر الأوربي ينطوي على السلب والنفي"[(10)].

وقد رد هذا الطرح بعض الدارسين، واعتبره عملا يتناقض مع التربية الحديثة. يقول نبيل علي: "الأسلوب المتبع في ملء الفراغ التربوي بالاستعارة من الغرب؛ نأخذ الفكرة ونقيضها، دون أن يكون لخصوصيتنا دور كبير ولم نقف منها موقفا نقديا، ولم نقرأ الشروط الاجتماعية التي احتضنت ولادتها. إننا نستورد نظما تربوية متنوعة من سياقها الاجتماعي. وإن جاز هذا في الماضي، فهو يتناقض جوهريا مع توجه التربية الحديثة نحو زيادة تفاعلها مع بيئتها الاجتماعية"[(11)]. فخصوصيات المجتمع هي التي تطبع التربية المطلوبة، والنماذج المستوردة تسهم في إنتاج نمط التخلف الذي تعاني منه أمتنا.

ومنه يجب أن ندرك أن غاية التربية لدينا تختلف اختلافا واضحا عن غاية التربية لدى الغربيين؛ لأنه إذا كانت لدى هذه الأخيرة مؤسسة على المحافظة على أنماط الحياة المتقدمة السائدة لديه، ومنجزاته ومكتسباته التي حققها، فإن غايتها يجب أن تكون لدى أبناء الضاد مبنية على التغيير وتفكيك وتحطيم بنية نمط التخلف السائد في المجتمع العربي المعاصر؛ لأنه نمط يعيق تطور المجتمع العربي[(12)]. ومنه تتضح تبعية التربية للمجتمع باعتبار أن هذا الأخير هو الذي يحدد طبيعة التربية المطلوبة، ويقدم ملامحها النوعية وخصوصياتها الضرورية بالاعتماد على بنية النمط السائد في كل مجتمع. ولهذا إذا كانت بنية نمط الحياة لدينا نحن العرب تخلفية، فإنه من الضروري صياغة التربية التغييرية المبنية على

الأسس العلمية الناجعة التي تسهم في كسر هذه البنية، وبالتالي المساهمة في تطوير المجتمع وتقدمه. ويجب أن نشير إلى أن هذا لا يعني عدم الاستفادة من تجارب غيرنا من الأمم المتحضرة؛ بل إن التأثر والتأثير بين الأمم سمة حضارية، ولكن يجب أن تبقى حدوده مضبوطة بما تستدعيه كل أمة.

د- اللغة والمعرفة:

لا أحد ينكر محورية اللغة في الإبداع المعرفي؛ فهي الحاملة والمترجمة في الوقت نفسه للفكر الإنساني، باعتبار أن هذا الأخير لا يمكن يتجلى إلا من خلال التتابع اللغوي، وفق عملية خلاقة تسهم في توضيح المعرفة والكشف عنها.

وأدنى تأمل للحصاد المعرفي في ثقافتنا العربية يقودنا إلى ملاحظة دقيقة، مفادها أن الفكر العربي في معظم تجلياته لا يصدر إلا عن عقلية ثقافية منفعلة لا فاعلة، مقلدة لا مجددة، ناقلة لا مبتكرة. يؤطر هذا الواقع المعرفي جدلية يتجاذبها اتجاهان مختلفان؛ الأول مرتبط بإعادة إنتاج التراث، أما الثاني فيكرس ثقافة النقل من الثقافة الغربية المعاصرة. ليتجلى لنا كيف أن رؤيتنا للواقع المعرفي لا يتم إلا بوساطة، لا تتجسد بطريقة مباشرة.

وقد أشار إلى هذا الوضع حسن حنفي حيث قال: "طالما أن الثقافة العربية ثقافة نصوص تنقلها عن القدماء أو عن الغرب، فستبقى ثقافة نص وثقافة تأويل وثقافة إعادة إنتاج، وكأنني لا أستطيع أن أنظر إلى العالم مباشرة دون أن أضع بيني وبين الواقع نصا. أريد للثقافة العربية أن تبدع نصوصا جديدة في الفكر والثقافة والأدب والعلوم. وأن تنظر للواقع تنظيرا مباشرا، وأن تضيف إلى التراث القديم والتراث العربي مجموعة أخرى من النصوص"(13). فهذه الثقافة المعرفية المترددة بين إعادة إنتاج التراث، وترجمة فكر الآخر، قد تزيد الشعور بالدونية واستصغار الذات في عالم لا يقبل في قيادته إلا القوي ذاتيا ومعرفيا.

وبالإضافة إلى القضايا التي ذكرناها هناك قضايا أخرى تنوعت معطياتها، ولكن حسبنا أن نشير إلى أمرين أساسين كان لهما الدور الأساسي في ذلك:

الأمر الأول يتعلق بضمور الإبداع وتراجع الابتكار في ثقافتنا العربية الحديثة، والذي من شأنه أن ينعش نظام اللغة العربية، ويجعله غنيا بمفرداته وأساليبه ومفاهيمه المعرفية المتطورة. وحتى وإن كان للعربية ماض لغوي ضخم يحسد عليه، والذي اكتسبته من تجربتها الحضارية المتنوعة المشارب على مدى

قرون من الزمن، حيث استطاعت أن تتميز بغناها المعجمي واللغوي، وثروتها الهائلة من البنى اللغوية الحاملة في رحابها قدرات هائلة على العطاء والتنويع في الاستعمال اللغوي، وانتشار واسع في مناطق فسيحة من هذا الكون، مما أدى بها إلى الدخول في علاقات التأثير والتأثر، أمدتها بأنواع أخرى من الغنى اللغوي، فإن هذه القيمة لا تعني عدم مواصلة الركب الحضاري، أو الانكماش على الذات، كما يراه أو يضعه البعض كسلاح للتصدي للعولمة اللغوية، أو التوقف بحجة أن اللغة العربية غنية في ألفاظها وتراكيبها، كما أنها لغة عريقة تزخر بموادها المعجمية المتنوعة والمتعددة، مما قد يجعلها في غنى عن كل ما جد، أو أن لها القدرة على احتواء ما استحدث.

ولهذا إذا كانت العربية لدى أسلافنا لغة متطورة وراقية، أمنت ذلك الثقافة الإبداعية والإنتاجية التي تأسست عليها الحضارة العربية، فإنه لمن المؤسف أن نرى اليوم مجتمع الضاد قد تحول إلى متلق سلبي، لا يشارك في استنبات بذور المعرفة، ولا يستطيع أن يقدم مشروعا عالميا يبهر به البشرية، ولا حتى أن يضيف اسما واحدا إلى قائمة قواد الإنسانية في أي من أنواع الإبداع[14]. وقد ولد هذا الوضع اتهاما خطيرا، وصفت من خلاله العربية بالعجز والنقص.

وفي رحاب هذا الطرح يجب أن نشير إلى أن أمر النقص أو التقصير لا يرتد إلى اللغة في حد ذاتها، وإنما يرتبط بأهلها، وبالظروف العلمية والثقافية التي تحيط بها وتتفاعل معها، فـ"كلما حرص أهلها على إمدادها بالزاد، وكلما ماجت البيئة المعينة بالنشاط العلمي والثقافي، نهضت اللغة، استجابت لهذا النشاط، وأخذت في استغلال طاقتها، وتنمية ثروتها، وتعميق جوانبها. ومن ثم تستطيع أن تمد هؤلاء وأولئك بطلبتهم من الوسائل اللغوية اللازمة للتعبير عن علومهم وفنونهم، وكلما جمد التفكير العلمي وتخلف النشاط الثقافي ظلت اللغة في موقعها جامدة، ولا تبدي حراكا ولا تقدم زادا؛ لأنها بذلك قد فقدت عوامل النمو، وحرمت من عناصر النضج الفني"[15]. فالتفكير العلمي الخلاق هو الذي يطوع اللغة ويطورها ويجعلها محتوية لمختلف أشكال الإبداع. أما أن يعتمد أهل اللغة المعينة على التقليد والنقل، فذلك يؤثر سلبا على أداة التعبير، فتغدو جامدة ومتحجرة، ولذلك قيل: "إن اللغة هي المهد الذي ينبت فيه العلم، وما استفاد قوم علما إلا علما زرعوه بلغتهم".

لقد كانت العربية لدى أسلافنا المهد الذي ولدت وتربت في أحضانه الكثير

من العلوم، وترعرعت فيه الكثير من الاتجاهات العلمية، كما بسطت فيه العديد من المصطلحات التي احتوت كل الإفرازات العلمية، والتي ترتقي في أساسها إلى تلك التي ولدت في الدرس العلمي الحديث، وكان من نتائج هذه الثقافة الإبداعية الرقي الحضاري الذي تجاوز الحدود الزمانية والمكانية.

أما الأمر الثاني فتحركه ثقافة الانبهار بالآخر المتفوق والانبطاح له، جعلتنا نرتمي في أحضانه ثقافته، دون وعي وشعور بخطورة ذلك. فأصبحنا نتجرع كل ما تفرزه حضارة الغرب، بحجة يرددها الكثير على كل من أراد أن يبدي رأيا أو موقفا من هذه العقول، تتمثل في أن الغرب هو المنتج، هو المتطور، هو صاحب كل القرارات! وعلى الغير أن يخضع، إنه أمر محتوم عليه!

وفي رحاب هذه الرؤية أضحى كلما طرحت قضية وطنية أو قومية إلا واستحضرت رؤية الغير ومشاريعه إلينا، إنه لمن "الغريب والمستغرب أن يتم طرح القضايا الوطنية والحضارية والقومية التي هي في متناولنا وملكنا بدءا من رؤية الغير، مستعملين المفاهيم والعبارات والمقابلات والشعارات نفسها، وكأنه مكتوب علينا أن نظل في مقام رد الفعل دون الفعل السيادي"(16).

وهذه الوضعية تحركها موضه الحداثه وما بعد الحداثة التي أضحت لدى أصحابها مقترنه بالتنكر للتراث الثقافي العربي، والمناداة بضرورة حدوث "قطيعة معرفية" كامله معه كشرط لتحقيق التحديث والحداثة(17). صحيح نحن مدعوون أكثر من في وقت مضى إلى التحديث، ولكن بدون إلغاء لذواتنا وآلياتنا، وليس باستيراد النموذج الغربي ظنا منا أنه السبيل إلى التطور والازدهار.

لقد أثر هذان الأمران على واقع اللغة العربية، فأدى إلى اضطراب لغوي صارخ، مما جعل البعض ممن ينتهز الفرصة يجهر بالدعوة إلى مقاطعة لغة الضاد، واستعمال اللغة الأجنبية، ليس في المجالات التعليمية فحسب؛ بل إن الأمر قد تعدى ذلك، ليشمل المعاملات اليومية ككل. فأضحى الفرد إذا نطق في هذه الأمة بعربيته شعر بالغربة، غربة أنتجها بنو جلدته الذين ذهبت بصيرتهم بعدما أن ثملوا من احتساء إفرازات الحضارة الغربية.

3 – مقومات الرقي اللغوي:

كشفنا من خلال المباحث السابقة عن أهم القضايا التي ترهق واقع اللغة العربية، والتي جعلتها تتحرك في سراديب مظلمة وحالكة، إنها في وضع غير سليم

جعلها لا تلاحق التطور العلمي الحديث. إنها تعيش في اضطراب ما أجل تأكيد الذات، ولد لدى الكثيرين الشك في قدراتها، فجعلوها الحجة السلبية في عدم مواكبة التطور والرقي.

إن هذا الوضع لا يستدعي منا التغزل بما وصل إليه أسلافنا، ظنا منا أننا نستطيع أن نبعث من جديد حضارة المأمون أو غيره؛ بل إنه يفرض علينا الخروج من الهامشية التي أوجدنا فيها أنفسنا لسبب أو ذلك، نحو الفعل الملموس، بغية المشاركة الفعالة إلى جانب اللغات العالمية، من أجل كبح الهاجس الذي أفرزه القلق اللغوي من جهة، ودفع أسس السيطرة التي تبتغيها اللغات الأجنبية من جهة أخرى.

الهوامش:

1 – نبيل علي: الثقافة العربية وعصر المعلومات، عالم المعرفة، الكويت 2001، ص 273.

2 – عبد الله حامد حمد: فرضية الحتمية اللغوية واللغة العربية، عالم الفكر، المجلد الثامن والعشرون، ع 3، يناير – مارس 2000، ص 12.

3 – نفسه، ص 13.

4 – نفسه، ص 14.

5 – كمال بشير: اللغة العربية بين الوهم وسوء الفهم، ص 32.

6 – نفسه، ص 37.

7 – سامي عياد حنا وآخرون: معجم اللسانيات الحديثة، ص 57 – 98.

8 – إدريس نقوري: المصطلح العلمي بين التأهيل والتجديد، اللسان العربي، عدد 46، ص 23.

9 – علاقة التربية بالمجتمع، مجلة عالم الفكر، المجلد 29، ع 1، سبتمبر 2000، ص 16.

10 – الأنا مبدأ للسيطرة والآخر موضوع له، هذا في لغة الأوروبي، الجابري (2005).

11 – الثقافة العربية وعصر المعلومات، ص 295.

12 – أحمد إبراهيم اليوسف: علاقة التربية بالمجتمع، ص 23.

13 – حسام الخطيب: أي أفق للثقافة العربية وأدبها في عصر الاتصال والعولمة، عالم الفكر، مجلد 28، عدد 2، 1999، ص 241.

14 – عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة، عالم المعرفة، الكويت 2000، ص 33.

15 – كمال بشر: اللغة العربية بين الوهم وسوء الفهم، ص 223 – 224.

16 – أنور عبد الملك: الغرب والعالم الإسلامي، مجلة العربي، عدد 519، 2002، ص 100.

17 – عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة، ص 31.

اللغة العربية وإثبات الذات في عصر العولمة اللغوية

نجاة بوزيد
جامعة مستغانم، الجزائر

تعد اللغة العربية سمة ثقافية، تعبر عن ذات الأمة وهويتها من خلال فهمها الخاص وممارستها المتميزة للثقافة الدالة على طبيعة الإنتاج الفكري والأدبي والفني واللغوي، باعتبارها أداة لتلقي المعرفة وأداةً للتفكير ورمزه وتجسيده. واللغة من جهة أخرى ذاكرة الشعب التي يختزن فيها تراثه ومفاهيمه وقيمه، في حلقة تواصلية يربطها الفرد مع النسق الكلي العام الذي يمارس دوره الفعال في صياغة المجتمع الإنساني وتحريكه وفق متطلبات العصر.

ويرى الباحثون أنها أكثر الوسائل التواصلية تأثيرا في الجماهير وأسرعها عملا في تشكيل المواقف والممارسات على جميع الأصعدة، حيث اعتبرت وسيلة تأثير إعلامي مسخر من قبل قوى المال والتجارة، لذا يُعَد الاهتمام باللغة أمرا مهما يستدعي الدراسة والتخطيط لما للقضية من أبعاد حضارية وثقافية واقتصادية ووجودية.

وإنّ تتبعنا دور اللغة العربية، فإننا نجدها من وجهة نظر الشمول والعموم، تظل تنوب عن التعريف بوجود الأمة العربية بتاريخها وفكرها ونزعاتها، عقيدتها ومعتقداتها، تصارع من أجل استمرارها والمحافظة على دورها، تحرص على بقائها ما وهبته له من مجد وأصالة، ورسخته فيه من الشعور بالعظمة وما سجلته من نكبات وأزمات خلال 17 قرنا.

هذا الدور الذي قامت به عربيتنا، لن يفرض تأثيره ما لم تكن هناك استمرارية في الحفاظ على الخصائص والمقومات والمميزات، زيادة على تجديد منظور التطوير والدراسة والبحث من خلال استثمار ما في أحشائها من درر نفيسة، فهي أدوار كلها مفروضة على كاهل عدة جهات مسؤولة بدءا بأعلى المجمعات اللغوية والهيئات والمنظمات الثقافية وانتهاء بخادميها من أدباء وباحثين وشعراء وناشرين... أدوار ملقاة على كاهلنا بخاصة ونحن نعيش اليوم أزمة توظيف

واستغلال لغوي (لا أزمة اللغوية)، بعدما ضعفت القدرة على استيعاب اللغة العربية بمفرداتها العامة وتعامل العاملين في المجال معها بسطحية وكلاسيكية.

فأمين الخولي عندما يحاول أن يشخص علة هذه الأزمة، فإنه يتطرق إلى مسألة التحفظ والتخوف من لمس الجوانب الحساسة التي يتداخل فيها اللغة العربية مع القضايا الاجتماعية والدينية والسياسة والقومية، إضافة إلى ضعف المنهجية المعرفية في التنظير للغة في عصر التداخل الفلسفي والعلمي والتربوي والإعلامي والتكنولوجي[1]، مع وجود صراعات في التوجهات الفكرية للمهتمين بأمور اللغة إضافة إلى الحملات التي تتعرض لها العربية من الداخل والخارج حتى تستهدف وجودها ومكانتها عند الجماهير، بدءا من ضعف مناهج التدريس وقصورها في منهجية تعليم اللغة العربية وتنامي سيطرة اللغات الأجنبية وترويج فكرة أهمية اللغة الأجنبية على حساب اللغة العربية خاصة في السنوات الأولى من التعليم وتمكين العلوم في الجامعات.

فتعليم اللغة العربية في مدارسنا يعاني اليوم مشكلات عديدة نتاجها ما نراه من الطلاب الذين يجهلون قواعد الإملاء والنحو وعلم الصرف وأصول اللغة. فالمجهودات التي قام بها علماء اللغة قديما في دراسة لغتهم والنظر في جوانبها المختلفة والاعتلاء بها إلى منزلة لم تخص بها لغة قديما وحديثا، نكاد نراها تتبدد مع هذا القصور في المناهج التي ركز فيها المختصون حديثا "على النظرة المعيارية التي تعنى محاولة الوصول إلى مجموعة من القوانين والضوابط المطردة وفرضها على أهل اللغة... في حين أنه من الثابت والمقرر أن الظواهر اللغوية بطبيعتها لا تخضع لهذا المعيار الصارم، إنها تتفاعل مع البيئة تأثيرا وتأثرا"[2].

إن ما يجب أن نأخذه بعين الاعتبار، هو الضعف البائن في طرائق التحدث باللغة العربية وكتابتها وقراءتها، لذلك فإن دور المشرفين على تدريس اللغة العربية يتحدد في تعليم القراءة التي تستدعي مراعاة العوامل الانفعالية للقارئ ودافعية القراءة، وذلك بالتخطيط لها وتنفيذها وتحسين فهم ما يقرأ، إضافة إلى تدريس النحو في المدارس، بتمكين قواعده للطلاب بالطرق الحديثة كالاستقراء والاستنتاج، هذا إضافة إلى تعليم الكتابة والتعبير.

اللغة العربية والعولمة اللغوية:

إن التطرق إلى مشكلات دراسة وتدريس اللغة كأداة فكرية وحضارية

عصرية، لا يجب أن يتوقف عند حدود التشخيص والتحليل، بل يجب تجاوز ذلك بالعمل في الجانب التجسيدي للنتائج، لأن المشاكل التي تواجه اللغة العربية ومن أعقدها العولمة اللغوية لا تترك مجالا لدراسة الحالة والخروج بما يجب أن نفعله، فها هي المؤتمرات والندوات والملتقيات تتعدد، ولا يتبدد شيئا من الأزمة، بكل التوصيات التي تخرج بها، لأن الأمر يحتاج إلى ورشات عمل مجسدة واقعيا، حتى يتسنى لنا مواجهة هذه العولمة بآفاقها الخطيرة في السيطرة على العالم كله، وتغييب معالم الآخر وملامحه وخصوصياته، وإخضاعه للظهور بملامح القوي.

فالصراع اللغوي القائم بين اللغة العربية والإنجليزية بالتحديد هو نزاع متطرف على البقاء تسعى فيه اللغة القوية الممتلكة للمقومات العلمية، بمزاحمة اللغة الأم وتحقيق السيطرة والغلبة بكافة الطرق والأساليب. نتيجة الاحتكاك والتسلل إلى العقول والوجدان بأحدث الطرق والوسائل، وقد لا يحتاج الصراع لفترة معينة حتى يبرز نتائجه، لأن الوسيلة أصبحت أسرع في فعاليتها من الضوء حتى تُعرض اللغة العربية للركود والتهميش والإحلال محلها، باعتبارها لغة منتصرة. فإن فشلت اللغة الفرنسية مثلا في صراعها مع اللغة العربية في الجزائر فإن اللغة العالمية تفعل فعلها في اللغة وحاملها بما تملكه من قوة ونفوذ من شأنه مصادرة الهوية واللغات وإلغائها والتقليل من أهميتها.

تسعى القوى الفاعلة في المجتمع إلى تحقيق المصالح المادية ذات الصلة الاجتماعية بالعولمة المركزية وذات التأثير الإعلامي القائم على أحدث المبتكرات العلمية كالانترنيت التي تعمل على ترويج الأفكار والثقافات باعتبارها سلعا كغيرها تدخل مجال المنافسة غير المتكافئة، من أجل خدمة ثقافة واحدة. وتغييب الثقافات الأخرى نتيجة تمركز تقنياتها في الجهة الشمالية من الكرة الأرضية التي أصبحت تصارع حتى اللغة الفرنسية والإسبانية.

إن العولمة اللغوية مستندة إلى اللغة الإنجليزية، تسعى إلى بعث الإحساس بالهزيمة النفسية لدى مستخدمي اللغة العربية عند تأكيد فكرة أن اللغة العربية لغة متحفية أو ظاهرة أنثروبولوجية تدرس، لا لغة علم وتطور وحضارة وعقيدة، هذا الإحساس الذي يؤدي إلى ضعف المردودية والتركيز على الاهتمام باللغة الإنجليزية باعتبارها أداة إنتاج للمعرفة حيث أنها أصبحت اللغة الثانية في أغلب بلدان العالم، وخاصة البلدان العربية والإسلامية وتهدد لغاتها ولهجاتها.

لقد ألغت العولمة ما يسمى بالتثاقف بين الشعوب بل أصبحت تهدد هذه اللغة التعددية الثقافية في العالم، وتفرض ثقافة عالمية سائدة تضبط سلوكيات الشعوب على اختلاف وتنوع ثقافاتها وتسعى إلى تنميط العالم بالشكل الذي يخدم مصالح قوى الرأسمالية العالمية المسيطرة[3].

ويعتبر الإعلام وسيلة أخرى لنشر هذا النوع من العولمة بعدما عجز الإعلام العربي عن "تحقيق التواصل الحي التفاعلي، والذي يعد شرطا في اكتساب المهارات اللغوية"[4] فلم يعد الإعلام مساهما جيدا في تعليم اللغة العربية والحفاظ على مكانتها بين الجماهير، باستثناء بعض البرامج الثقافية التي تولي أهمية لا بأس بها بالإعلام اللغوي، وهي قليلة الحضور والشعبية لانصراف العامة عنها وانشغالها عن سواها وعجزها هي عن نقل الوعي باللغة من مستوى النخبة إلى مستوى العامة.

ويقترح د. نبيل علي (اللسانيات الحاسوبية) موضوعات من شأنها أن تحدث التواصل بين البرامج والعامة، بعدما أعطى لنا أرقاما تقشف لنا عن مدى سطو اللغة الإنجليزية مجال الإعلام عالميا:

25 % من برامج الإذاعة باللغة الإنجليزية.

80 % من الأفلام ناطقة بالإنجليزية.

90 % من الوثائق المنجزة في الأنترنت بالإنجليزية.

85 % من المكالمات الهاتفية الدولية تتم بالإنجليزية[5].

وعليه فإن المحافظة على كيان ووجود اللغة العربية يجب أن يبدأ من العمل على جعلها لغة للإبداع العلمي والفني المتطور، وذلك بإخضاعها للإنتاج والمردودية بالممارسة في مجال الترجمة والتعريب والمصطلح وإخضاع تكنولوجيا المعلوماتية للّغة العربية صرفا ونحوا وتركيبا وذلك عن طريق المعالجة الحاسوبية.

لقد عرف العرب الترجمة منذ القدم وبالخصوص في القرنين الثاني والثالث للهجرة، وهما عصرا ازدهارها، فقد عكف المترجمون في هذه الفترة على ترجمة العلوم وذلك لخدمة أهدافهم العلمية. حاول الجاحظ أن يُقعد لهذه الترجمة ويجعل لها مقاييس وأسس يراعيها المترجم أثناء عملية الترجمة، حيث يُعد أول منظر عربي للترجمة إذ راقب حركتها التي بلغت ذروتها في عصره واضعا الخطوط العريضة لنظريته فيها.

إن ذكرنا للجاحظ هنا والنشاط الترجمي عند العرب ليس إلا إشارة لذلك

الانتعاش الذي حظي به العرب في مجال الترجمة والذي أهلهم لاكتساب معارف علمية وفكرية أَثْرَت النشاط المعرفي في مجال الطب والهندسة والفلك والزراعة والتاريخ والجغرافيا وإشارة أخرى للتراجع الخطير الذي عرف في العصر الحديث، وذلك من حيث الإنتاج الهزيل والراكد في هذا الجانب، حيث أنّ "إجمالي ما يترجمه العالم العربي سنويا في حدود 300 كتاب أقل من خمس ما تترجمه اليونان، والإجمالي التراكمي لكل ما ترجمناه منذ عصر المأمون إلى الآن في حدود عشرة آلاف يساوي ما تترجمه إسبانيا في عام واحد"[6].

يحدث هذا في الوقت الذي يقطع فيه الغرب أشواطا هائلة في مجال الترجمة منذ أيام الإمبراطورية الرومانية الإغريقية، حيث فتحت اللسانيات الحديثة آفاقا جديدة لدراسة الترجمة بدءا بنظرية النحو التوليدي على يد "نيدا" عام 1964 حيث كانت الغاية منها إيصال المغزى من الكتاب المقدس وتقريبه من مدارك الناس الأساسية في لغاتهم لأسباب التبشير وما تلاها بعد ذلك من مفاهيم مؤسسة لهذا العلم منذ سنة 1981 إلى وقتنا الحالي.

إن الفراغ الذي طبع الحقل الترجمي في العالم العربي أدى إضافة لإغفال الأبحاث العلمية التي تجرى على اللغة إلى غياب الوعي بالخطر الذي تواجهه العربية في ظل الفجوة التي توسعت بين العربية كلغة وتواصلها مع العالم، وجعلنا نتخلف عن مواكبة التطور العلمي والمشاركة في صنع الحدث الثقافي والحضاري بنفس الثقل الغربي.

فبالرغم من الدعوة التي تقدمت بها ندوة هومبورغ للحوار العربي الأوروبي حول العلاقات بين الحضارتين العربية والأوروبية المنعقدة عام 1973 إلى الاهتمام بالترجمة، وما دعت إليه المنظمة العربية للتربية والثقافة[7] والعلوم إلى الاهتمام بالترجمة من العربية وإليها قصد التعريف بالإنتاج الفكري العربي وإحداث المثاقفة، إلاّ أن حجم النشاط يبقى ضعيفا لا يمكنه أن يفي بالغرض هذا فضلا عن النوعية التي لا تتوافق مع مقاييس الترجمة الفاعلة، وذلك راجع إلى أسباب يمكن تلخيصها فيما يلي:

- عدم التخصص: في المجال المُترْجَم فيه.
- عدم التنسيق بين المترجمين من أجل توحيد المصطلح.
- غياب ما يسمى بنقد الترجمة الذي من شأنه مصادرة كل الأعمال الرديئة التي

تجتاح الساحة الأدبية والعلمية.
- استخدام الترجمة كهواية وابتعاد المترجم عن الاحترافية.

ولا يمكن للترجمة أن تنمو وتأتي أُكلها إن لم تجد المجال الخصب الذي تتحرك فيه فالتعريب أمر أساسي وشرط ضروري حتى تكون الترجمة أداة للتعليم والإبداع.

يعد التعريب واقعا حيويا للغة العربية المستعملة في كافة مجالات الحياة من شأنه أن يكوّن الإنسان العربي تكوينا سليما، وذلك بعد مراعاة - وبالدرجة الأولى - علمية اللغة العربية، بجعلها لغة العلم والثقافة. لا بانتشارها فقط بين الألسنة، وحتى يتحقق ذلك، توجب على اللغويين والتربويين وأصحاب السلطة والقرار الاهتمام بوسائل التعريب بدء بالكتاب والمعلم (وذلك بمراعاة المؤهل اللغوي والتربوي حتى وإن كان التخصص في المواد الاجتماعية والعلمية) إضافة إلى التشريعات القانونية التي تضمن مشروعية سيره الحسن فضلا عن التنوع لما للقضية من أبعاد مهمة.

كما يعد الاهتمام بالمصطلح من أهم المسائل التي يجب مراعاتها في التعريب خاصة وأنه يتأثر بالترجمة التي تحث على وضعه واستنباطه وتنقله من المعجم لتجعله جاريا على الألسنة والأقلام. فالمصطلح الموحد الملائم المقابل، اللغوي الصحيح للفظة الأجنبية هو الذي يضمن لنا تعريبا سليما بألفاظ عربية أو معربة وذلك بتحديد وضبط الدلالة والمحافظة عليها كاملة بالتعبير عن المفهوم الواحد بالمصطلح الواحد لا أكثر.

وتوكل المهمة في هذا المجال إلى مبادرات رجال الفكر والعلم والثقافة والأدب في وصفهم للمصطلح المناسب مع التنسيق والتوحيد في استخدامه الفعلي بعد تحقق شروطه، حتى نتمكن من استيعاب المعاني الحضارية والعلمية بنوع من الجدية والدقة خاصة وأن "التراث العلمي العربي يمدنا في الوقت الحاضر بثروة لغوية كبيرة، يمكن أن تكون مادة خصبة من أجل المصطلحات العلمية والتقنية الحديثة في إطار خصائص اللغة العربية"(8).

إن العلم سريع الحركة والتطور لذا يوجب على أهل الاختصاص أن يعملوا من أجل التجديد في المصطلح كما اقتضت الحاجة وذلك لمواكبته هذه الحركة.

استطاعت اللغة العربية في القرن الثاني للهجرة وما تلاه من زمن أن تتسع

لكثير من العلوم وتستوعبها لكل ما فيها من مصطلحات حتى أصبحت رائدة وسباقة في العلم والتعليم بضعة قرون، وظلت لغة الإبداع في مجالات المعرفة لزمن طويل ولا زالت قادرة على الكثير، إن اهتم أصحابها بإعداد المصطلحات العلمية، والنشاط في حقل الترجمة ومسايرة التطور العلمي وذلك بتجاوز كل الخلافات من أجل تعاون كل الهيئات والمجمعات اللغوية لخدمة العربية ونبذ الخلافات حول الطريقة المتبعة والاهتمام بالكفاءات الممتازة من أجل ترجمة الدوريات والحوليات العلمية العالمية، بالإضافة إلى التعاون بين أهل اللغة الذين لهم علاقة بمجال البحث فيها والعمل على تنميتها، والعناية كذلك بتحقيق المخطوطات العربية وإحياء المصادر العربية القديمة في مجال اختيار المصطلحات العلمية دون إغفال توحيد الجهود وتبادل الخبرات بين الدول العربية والإسلامية لتطوير اللغة العربية في جميع المجالات.

الهوامش:

1 – نبيل علي: الثقافة العربية وعصر المعلومات، رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي، عالم المعرفة، عدد خاص 265، الكويت 2001، ص 230.

2 – بشير كمال: اللغة العربية بين الوهم وسوء الفهم، دار غريب، القاهرة 1999.

3 – أحمد مجدي حجازي: العولمة وتهميش الثقافة الوطنية، رؤية نقدية من العالم الثالث، نقلا عن عالم الفكر، المجلد 28، العدد 2، أكتوبر– ديسمبر 1999، ص 139.

4 – نبيل علي: الثقافة العربية وعصر المعلومات، (عالم المعرفة)، ص 271.

5 – المصدر نفسه، ص 273.

6 – جلال شرقاوي: الترجمة في العالم العربي والواقع والتحدي، ص 48.

7 – شحاذة الخوري: دراسات في الترجمة والمصطلح والتعريب، دار طلاس، دمشق 1993، ص 31.

8 – المصدر نفسه، ص 83 – 84.

المستوى اللغوي في لهجة الغرب الجزائري

فاطمة داود
جامعة مستغانم، الجزائر

لقد طرحت مسألة العربية الفصحى ومسألة العامية كظاهرة لغوية وجب النظر فيها عند كل متكلم بها ذلك لأن هذا المتحدث هو في انتقال إلزامي ودائم بين الفصحى والعامية في معظم شؤون الحياة التي يعبر فيها عن نفسه بواسطة اللغة. وتعتبر اللغة العربية هي اللغة الرسمية[1] والوطنية في كل العالم العربي؛ فهي لغة التعليم والدين، وهي لغة وضعت لتقرأ أو تلقى أو تحفظ، أما العامية فهي اللغة العفوية التي يستعملها الناطق بالعربية في محادثاته اليومية، ولعل كل واحد منا ينساق بعفوية إلى استعمال العامية التي تعود عليها وارتاح لها في سائر حياته بعيدا عن الإطار الرسمي.

ولا شك أن العامية ليست كالفصحى، فالعربية لا يعرفها إلا من عرف مستواها الكتابي أو تلقاها من خلال السمع والحفظ. فلا ريب إذا قلنا إن هناك تمازجا، تفاعلا بينهما يؤدي إلى تمازج في المستوى الصوتي والمفرداتي والنحوي والدلالي، وعليه فليست العامية أو اللهجة انحطاطا للفصحى، كما يرى البعض ولابد أن نفهم الازدواجية اللغوية في نفس كل متكلم عربي. كما أنه يصعب التمييز بين اللهجة واللغة في كثير من اللغات العالمية. ومن العجيب أن بعض الباحثين جعل اللهجة السعودية واللهجة المغربية لغتين مستقلتين لا لهجتين من لهجات العربية الفصحى[2] ويبقى ذلك معيارا لغويا قابلا لتصارع الآراء.

وقبل أن نلج في موضوع المداخل نتعرض لمصطلح اللهجة الذي تواردت معه مصطلحات أخرى مثل العامية، الدارجة، اللحن، اللكنة، العربية الهجين وقد تداول الجاحظ بعضها منذ القديم.

اللهجة:

في اشتقاق لفظ "لهجة" من لهج الفصيل يلهج أمه؛ إذا تناول ضرع أمه يمتصه وأيضا إذا اعتاد رضاعها، ولهج بالأمر لهجا ولهوج وألهج يعني أولع به واعتاده واللهج بالشيء؛ الولوع به[3]. فهذا الأصل الاشتقاقي يحمل علاقة وثيقة

بلفظ "لهجة" (Dialecte) والتي نعني بها طريقة النطق التي يتبعها الإنسان، فاللهجة هي لغة الإنسان التي جبل عليها واعتادها منذ النشأة.

كما يعرفها البعض بأنها: "العادات الكلامية لمجموعة قليلة من مجموعة أكبر من الناس تتكلم لغة واحدة"[4] وهذه العادة الكلامية تكون صوتية، أو هي طريقة معينة في الاستعمال اللغوي توجد في بيئة خاصة من بيئات اللغة[5]. ولو ذهبنا نتفحص نظرة القدامى لهذه الكلمة ومدلولها نجدها تعني عند ابن جني والقالي وغيرهم من علماء اللغة ويقصد بها لغات القبائل، وقد نظر هؤلاء إلى العامية بأنها لغة رديئة ركيكة أفسدت على الناس تفكيرهم اللغوي، وشاع أيضا مصطلح اللحن واللكنة وغيرهم مما يرونه يعيب الفصحى.

ومن المحدثين أيضا من عرفها بأنها سلوك لغوي أو علم لغوي، وهذا التعريف يؤكد ما لهذه اللهجة من مميزات لغوية، من نظام صوتي خاص، ونظام مفرداتي وتركيبي، فليس من الغريب أن نتناول المستوى اللغوي للهجة من اللهجات وعلاقتها بالفصحى اختلافا وائتلافا، فكل لغة مشتركة تعيش بجوارها لهجة محلية ولهذا تتداخل في الفصحى وتصبح العامية هي الأقوى عند الكثرة الكثيرة من الناس[6].

التنوع اللغوي واللهجات في الجزائر:

لقد عرفت الجزائر اللغة العربية بقدوم الفتح الإسلامي إلى شمال إفريقيا وكانت البربرية اللهجة السائدة، ولما دخل البربر الإسلام واختلطوا باللغة الفاتحة، لغة الدين والتعامل، فمن الطبيعي أن ينال هذه اللهجة شيء من التغيير والتحريف لأن ألسنتهم لم تتعود على أصوات العربية وطرائق النطق والتعبير بها، وقد تعدى هذا الانحراف إلى العرب أنفسهم الذين تأثروا بها، فإذا عربيتهم يشوبها التحريف واستحال مع مرور الزمن إلى لون لغوي خاص متميز في نطاق العربية الواسع.

يقول ابن جني: "أعلم أن العرب تختلف أحوالهم في تلقي الواحد منها لغة غيره، فمنهم من يحف ويسرع فيقول ما يسمع، ومنهم من يستعصم فيقيم على لغته البتة، ومنهم من إذا طال تكرار لغة غيره عليه ألصقت به ووجدت في كلامه"[7] وهذا ما حدث في لغة الجزائري من تأثير وتأثر بين العرب والبربر. وقد شهدت الجزائر في عصور ما قبل التاريخ، عدة غزاة، من رومان، ووندال، وبيزنطيين، وكان لهذا الأثر على سكان الجزائر، كما شهدت وجود الفينيقيين وخير دليل على

ذلك المعالم والآثار الموجودة إلى يومنا هذا بأسمائها: "تيمقاد، أوراس، فتيمقاد تعني في اللغة الليبية القديمة المدينة"[8]. وقد استمرت اللهجات البربرية أو المتنوعة: من قبائلية صغرى وكبرى وشاوية وترقية وزناتية وميزابية... كجزء من شخصية الجزائر وما تزال تحتفظ بألفاظ ودلالات تعود إلى ما قبل الميلاد.

يقول المقدسي الرحالة العربي (ت 380 هـ): عندما نزل بالمغرب في القرن الرابع الهجري: "وفي المغرب الأفريقي عامة لغتهم عربية غير أنها منغلقة مخالفة لما ذكرنا في الأقاليم ولهم لسان آخر يقارب الرومي"[9].

يذكر لنا المقدسي لهجة المغرب والأندلس، أنها لغة منغلقة مخالفة لبقية الأقاليم التي زارها، ونعتها بأنها ركيكة وهي تقارب لسان الروم، ولم يفهم لسان البربر. كما لا ننس الأثر الواضح الذي بصمه الاستعمار الإسباني في سواحل الغرب الجزائري، والاستعمار الفرنسي في لهجتنا الجزائرية. ورغم الصراع والمقاومة لرد سياسة فرنسا في محو الشخصية من تقاليد ودين ولغة إلا أنه نجح على مدى عدة أجيال في جعل الجزائريين يتعاملون في حياتهم اليومية باللغة الفرنسية، وذلك لأسباب عديدة؛ تجعل التعليم مقتصرا على الفرنسية وحدها، وطول مدة الاستعمار، وعدم وجود نهضة حديثة كما حدث في المشرق. فسادت بذلك اللهجات المحلية مع الفرنسية كلغة مشتركة وكانت هذه سياسة فرنسا اللغوية.

ولذلك استمت اللهجة الجزائرية بالدخيل الفرنسي، واستعمال كلمات أجنبية من بقايا الفرنسية التي مازالت حية في عاميتنا، وسنثبتها في المستوى الدلالي. وعملية التأثر شملت أيضا حتى اللغة الفرنسية وكثيرا من اللغات العالمية التي تأثرت بالسامية، فقد قدم "بيار جيرو"[10] قائمة طويلة من كلمات عربية دخلت الفرنسية في عصور مختلفة. مع إقامة الدليل العلمي في المعاجم الفرنسية. كما أن للتجاور المكاني دوره في التبادل الثقافي بين الشعوب المتجاورة، وما يتركه ذلك من آثار في لغاتهم فلا تلبث أن تصبح ظواهر لغوية تميز إقليما تمييزا لغويا عن غيره، وتأخذ دور الاقتراض اللغوي[11] الذي يتجاوز الألفاظ إلى الصيغ والتراكيب. وبهذا وصف دي سوسير اللهجة الواحدة بالتميز والتفرد حيث يقول: "ولكل لغة لهجاتها وليس لواحدة منها السيادة على الأخريات وهي في العادة متفرقة مختلفة"[12].

المستوى اللغوي في اللهجة الجزائرية:

سأحاول في هذا المستوى أن أبين الظواهر اللهجية وعلاقته بالفصحى،

وبالدخيل الفرنسي أو الإسباني أو التركي وغيره باعتبار أن العامية هي لغة قائمة بذاتها؛ بنظامها الصوتي، والصرفي والتركيبي والدلالي وقدرتها على التعبير.

أ – المستوى الصوتي:

الإبدال: ويتجلى في الاختلافات التي تبدو من تغير الأصوات، فتختلف بنية الكلمة ومعناها عن طريق ما سماه اللغويون بالإبدال "وهو جعل حرف مكان حرف آخر مع إبقاء سائر أحرف الكلمة"(13)، ويشترط فيه أن يتقارب الصوتان مخرجا أو صفة(14) أي في المخرج أو يتحد في الصفة ماعدا الأطباق **(**سراط – صراط**)** وهو ظاهرة تكشف عن أوجه التشابه والاختلاف بين اللغات.

الصوامت: أصوات لغتنا نوعان، صامتة وصائتة وهي تختلف نطقا وسمعا وهي غالبا ما يصيب التغيير كلا النوعين، فالصامت تتغير بإحلال صوت محل صوت آخر يشبهه في المخرج، كنطق الذال دالا في لهجتنا، وكثير من اللهجات العربية.

أما الصوائت فتتغير بتحويل الصائت القصير إلى صائت طويل أو العكس أو إبدال الفتحة بكسرة وهذا يندرج ضمن الإمالة.

الإبدال بين السين والصاد والزاي والصاد، وبين القاف والكاف والجيم القاهرية؛ أما الجيم المعطشة فهي تنطق من وسط اللسان بينه وبين وسط الحنك(15). وهناك جيم بين الشدة والرخاوة، والجيم الخالصة الرخاوة وهي المعطشة وكلاهما من وسط الحلق وهي كثيرة الاستعمال لهجة الغرب والشرق وهي مثل "**J**" في الفرنسي.

إبدال الهمزة ياء، ويسمى في "اللغة بالهمز والهت والضغط والنبر"(16).

وإبدال الهمزة عينا والعين همزة، وهي ما تسمى بالعثعنة؛ عندما تبدل الهمزة عينا: قرآن يقال في عاميتنا "قرعان"؛ آذان – عذان. وحرف العين هو حرف حلقي، متوسط بين الشدة والرخاوة عند سيبويه، وهو صوت حلقي احتكاكي مجهور عند المحدثين(17). كما تنطق العين الهمزة خاصة في الألقاب تماثلا مع اللغة الفرنسية.

إبدال الهمزة واوا أو فاء والميم باء، والذال والظاء والضاد دالا: ومثال على ذلك: هذا – هدا، بيض – بيد، ظلمة – دلمة. وقع الإبدال بينهما من الناحية الصوتية؛ فالدال صوت سني انفجاري، والذال تنطق بين الثنايا، وهو احتكاكي مجهور، ويشتركان في الانفجار(18). كما أن الظاء تخرج من الثنايا وهو حرف

إطباق؛ أي تقعر اللسان إلى أسفل في مقابل الحنك الأعلى فيحدث رنين أو تفخيم[19]، والضاد إطباقي أيضا، وتكاد الذال لا تنطق في عاميتنا مع الظاء والضاد، فكأننا ننطق الدال مفخمة في ضرب وضوء.

إبدال الثاء تاء، والقاف همزة؛ والكاف شينا وتسمى بالشنشنة حيث جعل الكاف شينا أو الهاء شينا، وهنا يتعلق الأمر بالوظيفة النحوية في تركيب جملة النفي وهي كثيرة في اللهجة الخليجية وتستعمل للتفريق بين المذكر والمؤنث فتبدل الكاف شينا؛ كما تقلب الواو ياء أو العكس وهو تعاقب الواو مع الياء وتسمى بالمعاقبة أو الضمة مع الكسرة بالنسبة للصوائت. كما تبدل لام التعريف ميما وتسمى بالطمطانية (أمبارح أي البارحة)، وتبدل الشين سينا.

الصوائت:

إن نطق الصوائت يقوم على شكل ممر الهواء المفتوح فيما فوق الحنجرة، فالصائت هو صوت مجهور لا يسمع له انفجار أو احتكاك[20]، والصوائت هي الكسر والضم والفتح وهي قصيرة، والواو والياء والألف وهي طويلة وهي أصوات مد ولين أيضا، الكسر والضم؛ كسر حرف المضارعة. وفي المقاطع الممدودة في بعض الأفعال عند التصريف.

ب- المستوى الصرفي:

الأفعال: في الفعل الثلاثي المجرد: يكتب – يشرب، بالكسر والفتح، وبالضم في الأمر والماضي "رحت" – "روح" هذا بالنسبة للمبني للمعلوم، أما صيغة المبني للمجهول فلا توجد في لهجتنا. في التصريف لا توجد صيغة المثنى، كما أن الضمير "أنتما" يستعمل مع الفعل كالآتي: أنتما كتبوا وليس "أكتبا" للمثنى والجمع المذكر والمؤنث.

ج – المستوى النحوي:

المتتبع للمستوى النحوي في اللهجات يجد صعوبة وذلك لوجود اختلافات بينها، ولكنها اختلافات قليلة وخاصة في بناء الجملة، ولهذا لا يمكن أن نطلق كلمة نحو على هذه اللهجة أو أخرى، إلا ما ورد من أبواب النحو المعروفة بصورة عامة.

إن أغلب ما ورد في اللهجة الجزائرية لا يخرج عن الكون العام للقاعدة النحوية العربية، فليس ثمة خصائص للهجة واضحة، ونلمس في تراكيب لهجتنا في

غرب الجزائر أنها تشترك مع معظم مناطق الجزائر، وحتى بعض لهجات العربية.

د – المستوى الدلالي:

يتصل هذا المستوى بالألفاظ ودلالاتها، وتنوع معانيها من منطقة لأخرى، بل حتى في المنطقة الواحدة، وقد نشأ عن هذا التنوع المشترك والمتضاد والترادف وعرف ذلك قديما في لغات القبائل، كما تتصف بعض الألفاظ بالانتقال أو المجاز في معناها تخصيصا أو اتساعا.

ومن ألفاظ العامية الجزائرية ما نجد أصوله عربية فصحى، أو من الدخيل إسباني أو فرنسي أو تركي، أو غيرها من اللغات. وقد حصرنا بعض من هذه الألفاظ بين أسماء وأفعال وصفات والتي شاعت على لسان الجزائري في منطقة الغرب خاصة وقد تكون مشتركة في كل مناطق الجزائر [21].

وهناك عدد لا حصر له من الدخيل في لهجتنا إلى درجة أن أهل المشرق يعتبرون لهجتنا فرنسية أكثر منها عربية لشدة ورود هذه الكلمات في تكلمات العامية. فلهجتنا جزء من الفصحى وإن دخلت عليها أصول لهجية ولغوية قديمة أو حديثة، فهي تشكل جانبا جديرا بالنظر والدراسة.

الهوامش:

1 – أنطوان صباح: دراسات في اللغة العربية الفصحى، دار الفكر اللبناني، بيروت 1995، ص 76.

2 – محمود أحمد نحلة: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، مصر 2002، ص 125.

3 – ابن منظور: لسان العرب، بيروت 1956، ج 3، ص 183.

4 – عبد الغفار حامد الهلالي: اللهجات العربية نشأة وتطورا، دار الفكر العربي، القاهرة 1998، ص 27.

5 – المرجع نفسه، ص 26.

6 – انظر، إبراهيم السامرائي: التطور اللغوي التاريخي، دار الأندلس، ط. 3، بيروت 1983، ص 34.

7 – ابن جني: الخصائص، تح. محمد علي النجار، دار الكتب، القاهرة، ج 1، ص 383.

8 – بوساحة محمد: أصول أقدم اللغات في أسماء أماكن الجزائر، دار هومة، 2002، ج 1، ص 11.

9 – المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ج 7 – 8، ص 2003.

10 – عبد الصابور شاهين: دراسات لغوية، مكتبة شباب، القاهرة 1978، ص 279.

11 – محمود أحمد نحلة: آفات جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 136.
12 – دروس في الألسنة، ص 195.
13 – ابن جني: الخصائص، ج 1، ص 265 – 266.
14 – عبد الغفار حامد هلال: للهجات العربية، ص 103.
15 – سيبويه: الكتاب، ج 4، ص 433.
16 – عبد القادر عبد الجليل: البنية اللغوية في اللهجة الباهلية، دار صفاد، عمان، الأردن 1997، ص 57.
17 – حلمي خليل: دراسات في اللسانيات التطبيقية، دار المعرفة الجامعية، 2002، ص 249.
18 – ينظر، المرجع نفسه، ص 245.
19 – ينظر، المرجع نفسه، ص 244.
20 – ينظر، المرجع نفسه، ص 249.
21 – انظر، إبراهيم السامرائي: درس تاريخي في العربية المحلية، عالم الفكر، القاهرة 2000، ص 21 – 236.

اللهجة التواتية وعلاقتها باللغة العربية الفصحى

أحمد جعفري
جامعة أدرار، الجزائر

إن الحديث عن موضوع اللهجة التواتية وعلاقتها باللغة العربية الفصحى أولا يقتضي منا الوقوف عند المصطلحين (لهجة، وتوات). وإذا كانت اللهجة قد أخذت حدودها الاصطلاحية من تعريفها اللغوي الذي ينطلق أساسا من (اللسان)، فإن الحديث عن منطقة توات التاريخية (ولاية أدرار حديثا) لم يقف به المؤرخون عند حد فاصل في أصل التسمية (توات)، وتاريخ اختطاطها، بل وحتى في رسم حدودها، فهناك من اعتبر أن "السبب في تسمية هذا الإقليم بتوات على ما يحكى أنه لما استفتح عقبة[1] بن نافع الفهري بلاد المغرب، ووصل ساحله، ثم عاد لواد نون ودرعة وسجلماسة[2]، وصل خيله توات، ودخل بتاريخ (62 هـ)، فسألهم عن هذه البلاد يعنى توات، وعن ما يسمع ويفشى عنها من الضعف، هل تواتي لنفي المجرمين من عصاة المغرب، ينزله بها أو يجليه بها، فأجابوه بأنها تواتي، فأنطلق اللسان بذلك أنها تواتي، فتغير اللفظ على لسان العامة لضرب من التخفيف"[3].

وهذا الرأي انفرد به العالم محمد بن عومر (ق 13 هـ)، في حين نراه يورد إلى هذا رأيا آخر أكثر تداولا، وهو الرأي الذي أسهب في تفسيره وشرحه الشيخ سيد البكري (ق 14 هـ) حيث يقول: "في سنة 518 هجرية حيث غلب المهدي[4] الشيعي سلطان الموحدين على المغرب. بعث قائدَيه علي بن الطيب والطاهر بن عبد المؤمن لأهل الصحراء وأمرهما بقبض الأتوات، فعرف أهل هذا القطر بأهل الأتوات، لأن السلطان قبله منه في المغرم"[5].

ونرى البكري يعلق على هذه الرواية ويقول: "وهذه الرواية أصح ولهذا اللفظ مسند في العربية. قال في المصباح[6]: "التوت هو الفاكهة والجمع أتوات"، فعرف أهل هذه البلاد بأهل الأتوات، فحذف المضاف، وأقيم المضاف إليه مقامه... فصار توات بعد حذف التعريف والمضاف... وصار هذا الاسم على هذا القطر الصحراوي من تبلكوزه إلى عين صالح"[7].

وهذا التفسير اعتمده كثير من المؤرخين[8] واعتبر الرأي الأرجح في المسألة على ما يذكر الرواة. في حين راح البعض[9] الآخر ينحى بالكلمة نحوا بعيدا عن كل هذا وذاك تبعا لمدلولها. وفي كل يبقى الاختلاف الأساسي في أصل اشتقاق الكلمة نفسها هل هو من الفعل واتى يواتى، أو هو اسم للمغارم، أي الأتوات، أو هو غير هذا وذاك، وإنما هو اسم أعجمي يحمل دلالات خاصة تبعا للغته الأم، البربرية[10]، أو التكرورية[11] أو التارقية[12] أو العربية.

والمؤكد في كل هذا أن منطقة توات ضاربة في أعماق التاريخ" ويرجع تاريخ عمارتها إلى ما قبل الإسلام[13] وكانت تسمى بالصحراء القبلية، ثم كثرت عمارتها بعد جفاف نهر قير[14] في غضون القرن الرابع الهجري"[15]. ولا أدل على ذلك من كثرت الحديث عنها في كتب المؤرخين والرحالة العرب والأعاجم كابن حوقل والحسن الوزان والكرخي واليعقوبي وابن بطوطة (ت 779 هـ) وابن خلدون (ت 808 هـ) وأبو سالم العياشي (ق 11 هـ) والرحالة الحاج بن الدين الأغواطي (ت 13 هـ).

تشكل المنطقة التواتية – حاليا – نقطة التقاء وتجمع أساسية لعدد من القبائل والأجناس البشرية الكبرى من عرب وزناته وطوارق وغير ذلك. تتمايز هذه التجمعات والقبائل في ما بينها بلهجاتها المحلية المختلفة لسان حالها الداخلي، بالإضافة إلى تمايز عاداتها وتقاليدها وغير ذلك. غير أن ما يجمع هذه الخلايا التجمعية الكبرى أكثر بكثير مما يفرقها. فبغض النظر عن عناصر الهوية الثابتة من وطن ودين وتاريخ، تأتي اللغة العربية، الوطنية والرسمية لتكون لسانا موحدا للجميع، ورافدا أساسيا لما أصبح يشكل لهجة محلية تواتية جامعة تضرب فيها العامية العربية بسهم وافر بحكم عوامل عدة. ويبقى الجزء اليسير لبقية اللهجات. وهذا ما جعل هذه اللهجة وفي كثير من الأحيان لا يفصلها عن اللغة الأم سوى قضية الإعراب تقريبا. بل الأكثر من هذا أنها ظلت تحافظ – وإلى الآن – على كثير من خصوصيات اللغة العربية التي غابت أو غيبت عن اللغة الرسمية. ومن هنا تأتي هذه الدراسة بإذن الله لتحاول البحث في جذور وخصائص هذه اللهجة التواتية الجامعة وكذا طبيعة العلاقة بينها وبين اللغة العربية الأم.

وبنظرة أولية لطبيعة اللهجة التواتية في أصولها وجذورها الأولية، وبغض النظر عن اللغة العربية الأم لهذه اللهجة كما ذكرنا، فإننا لا نجدها تخرج في

روافدها الفرعية عن لغة البربر أو الزناتة الأصليين أو لغة الطوارق الذين استقروا بالمنطقة منذ القديم. ويضاف إلى كل هذا وذاك لغة المستعمر الفرنسي إبان احتلاله للجزائر.

وإذا كانت اللهجة الزناتية قد عرفت عبر تاريخها الطويل بالمنطقة تراجعا مستمرا أمام اللهجة العربية بحكم عوامل تاريخية واجتماعية عدة، وأصبح الحديث بها وعنها مقصورا على بعض مناطق قورارة (تيميمون) وعند بعض الفئات فقط، فإن اللهجة التارقية ظلت محافظة على بعض خصوصياتها وبخاصة عند سكانها الأصليين في الجزء الجنوبي من الولاية (دائرة برج باجي مختار). غير أن كل هذا لم يكن كافيا ليوقف زحف اللهجة العربية لتكتسح جل مناطق الولاية حديثا، ولتكون عنصر تفاهم عام لكل أبناء الإقليم.

وبالرجوع إلى هذه اللهجة العربية العامة – أو التواتية كما تسمى – في علاقتها مع اللغة العربية الفصيحة وجدنا العلاقة بينهما وطيدة – كما ذكرنا – إلى الدرجة التي أصبحت فيها هذه اللهجة عبارة عن فصحى محرفة، ليس إلا، وهذا التحريف موزع على مستويات عدة أهمها: (القواعد، والبنيات، والحركات، والحروف) وعلى جانبين أساسيين هما: المفردات والتراكيب. وهو ما نحاول الوقوف عنده بحول الله، بالإضافة إلى بعض مظاهر محافظة العامية على العربية الفصحى.

أولا – المفردات:

1- مستوى القواعد: ويشمل التحريف في:

في صيغ الأفعال: مثل (دخل، يدخل و خرج، يخرج وسمع، يسمع) وهذا كله بتسكين الحرف الأخير وفتح العين في المضارع بدل ضمها.

حذف نون الرفع: في مثل (يدخلون، يخرجون، يأكلون ويشربون) فهم يقولوا يدخلوا يخرجوا ياكلوا يشربوا مع فتح الفاء وتسكين العين. وإن كان هذا الاستعمال قد ثبت في كلام العرب(16).

تسهيل الهمز وهذا في مثل قولهم (جيت، مومن، بير، قرا...).

في اسم الفاعل: يأتون باسم الفاعل من المعتل على الأصل ودون إبدال ففي باع يقولون بايع بدل بائع وفي سال سايل بدل سائل وفي صام صايم بدل صائم وكلها اشتقا قات صحيحة الأصل. كما نراهم يدخلون عليه نون الوقاية. ومعلوم أن هذه

النون تدخل في العربية لتقي الفعل من الكسر نقول: سامحني خاصمني لكنهم يقولون مسامحني، مخاصمني. والسبب كما هو ظاهر أنهم لما سكنوا (اللام) التقى ساكنان ففرقوا بينهم بهذه النون. وقد ذكر ابن هشام[17] أنه يجوز أن تلحق هذه النون اسم الفاعل أيضا تشبيها له بالفعل كما في قول الشاعر:

فما أدري وكل الظن ظنـي   أمسلمَني إلى قومي شراحي

في الأسماء الخمسة: لا تلتزم العامة هنا بقاعدة هذه الأسماء بل تأتي بها مرفوعة في كل الحالات مثل: مشى خوه، ضربت خوه، كتاب خوه.

في أسماء الإشارة: يبدلون الذال دالا يقولون داك الرجل وقد يلحقون الهاء أيضا هداك الرجل.

في الاسم الموصول: تعوض الأسماء الموصولة (الذي، التي اللذان، اللتان، الذين، اللاتي وغيرها) بلفظ (اللي). وحينما ننظر إلى تركيبة هذا اللفظ نجده يأخذ القسم الأول من تلك الأسماء (ال) بالإضافة إلى الحرف الأخير أحيانا. وقال الكوفيون أن: الألف واللام قد تقام مقام (الذي) لكثرة الاستعمال طلبا للتخفيف قال الفرزدق:

ما أنت بالحكم الترضى حكومته   ولا الأصيل ولا ذي الرأي والجدل

أراد (الذي ترضى)[18].

في التصغير: يتم بنفس الطريقة تقريبا لكن بفتح الأول أو تسكينه لا ضمه وبفتح ما قبل الآخر (عمير حميد خويرة بنية).

وفي المركبات يصغرون الجزء الأول فقط أيضا (عبيد الله، عبيد الكريم) وقد يستغنون عن الجزء الأول ويصغرون الجزء الثاني (قويدر) كما أنهم يرخمون المضاف بحذف آخر المضاف إليه على رأي الكوفيين[19] فيقولون في (يا عبد القادر) (يا عبد القا). وحينما ينحتون من المركب لفظا يصغرونه عاديا أيضا، كما في قولهم (عبد الله، علله، عليله).

2- مستوى بنية الكلمات: وفيها تغير العامة هيئة كثير من الكلمات زيادة أو نقصان ومن أمثلة ذلك: جلابية / من جلباب / وهذا بإبدال (الباء) الأولى (لاما) وإدغامها، وإضافة ياء مشددة وهاء السكت.

وفي القلب المكاني:

- يقولون عفر بدلا من رعف.

- ويقولون قضب بدلا من قبض.
- وماسط بدلا من سامط. (سيأتي الحديث عن هذه اللفظة وأصل دلالتها في العربية).
- ويقولون جبد بدلا من جذب (وفيها إبدال بين الذال والدال).

وفي النحت يقولون: أمالا / المركبة من (أن، ما، لا) وأصلها كما يقول شوقي ضيف (أن كنت لا تفعل). وقد استشهد بحديث للرسول (ص) قال فيه لفتية من الأنصار رآهم يتبعون بعيرا قال (أتبيعونه. قالوا: لا بل هو لك قال إما لا فأحسنوا إليه) ويعلق شوقي على هذا ويقول: (أراد إن كنتم لا تبيعونه فأحسنوا إليه)[20] ونظير هذا عند العرب شاهدهم في قول الشاعر:

أبا خراشة أما أنت ذا نفر فإن قومي لم تأكلهم الضبع

والتقدير فيه: أن كنت ذا نفر، فحذف الفعل وزاد ما على أن عوضا عن الفعل[21].

بعدين / المركبة من كلمتي: بعد آن.

عمنول / المركبة من كلمتي: عام و أول.

فيسع / المركبة من كلمتي: في الساعة.

ما عليهش / المركبة من كلمات: ما عليه شيء.

منين / المركبة من حرف الجر (من) والظرف (أين).

ويلمه / وهي لفظة للتعجب مركبة من ويل لأمه. وأصل العبارة عند العرب دعاء ثم وسعت دلالتها لتشمل التعجب. وقد وردت مستعملة عند الشاعر كعب بن زهير في قصيدته بانت سعاد حيث يقول:

ويلمها خلة لو أنها صدقت بوعدها ولو أن النصح مقبول

ما كانش منها: وأصلها ما كان شيء منها.

3- مستوى الإبدال في الحروف والحركات: ومثيل هذا عندهم كثير نذكر منه تمثيلا لا حصرا:

إبدال (الذال) (دالا) أو (زايا): لأن الذال لا تنطقه العامة هنا البتة. فهم يقولون أدن وأزن، إداعة وإزاعة، اللدين واللزين. وهذا الأمر ينطبق هنا حتى عند الناطقين بالفصحى من أبناء المنطقة.

إبدال (السين) (صادا) مثل: قارس بدلا من قارص.

إبدال (الضاد) (دالا): في مثل قولهم مدغ بدلا من مضغ.
إبدال (الظاء) (ضاء) مثل قولهم: الحفض، الحنضل، الضفر، الضهر وهذا. الإبدال أيضا مطرد في العربية وقد ألفت فيه منظومات للتفرقة بين الحرفين.
إبدال (العين) (غينا) في مثل قولهم: غامق بدلا من عامق.
إبدال (القاف) (قافا) بثلاثة نقاط وهذا عندهم كثير مثل: وقف، قرب، قالوا. وعن هذا الحرف (القاف) بثلاثة نقاط واستعمالاته يقول الطيب البكوش: قد يكون في النطق القديم شبيها بالقاف (الثلاثية) وهي تقريبا قاف البدو أو جيم مصر فنحن نلاحظ أن البدو وهم أكثر قربا من النطق القديم يستعملون القاف (بثلاثة نقاط) حيث يستعمل أهل المدن والحواضر القاف[22].
إبدال (اللام) (نونا) مثل: جبرين بدلا من جبريل، واسماعين بدلا من إسماعيل.
أما عن إبدال الحركات فهو كثير وأكبر من أن يحصى.

ثانيا – التراكيب والأساليب:

ونمثل له هنا ببعض التراكيب والأساليب المستعملة عند طرف العامة من باب البيان أو البديع مثل التشبيه والمجاز والكناية أو المثل.

1- التشبيه:

في التشبيه كثيرا ما تميل العامة إلى الحذف قدر الإمكان ولهذا كثر عندهم التشبيه البليغ دون غيره، وفيه نراهم يبقون التشبيه على ركن واحد فقط هو المشبه به، وذلك حينما يكون المشبه معلوم في مثل قولهم: شيطان، نعجة وما شابه ذلك. والتقدير أنت شيطان. وقد يبقون على ركني التشبيه البليغ (المشبه والمشبه به) مثل قولهم (أنت نمس) ووجه الشبه هو في حيل وحركات هذا الحيوان الذي هو عبارة عن دويبة صغيرة، تنقبض وتنضم وتستدق حتى كأنها قطعة حبل. وهو حيوان لاحم تلد أنثاه مرتين في السنة، يدجن ويستخدم في صيد الأرانب[23].

2- المجاز:

تقول العامة في تعبيرها إذا رأت رجلا يقبل امرأة: (فلان يحب فلانة) ويحب هنا مجاز حقيقته يقبل. ومعلوم أن الحب سبب في القبلة فأنت لا تقبل إنسانا تكرهه، ومنه فالعلاقة بين المجاز والحقيقة علاقة سببية. وكقولهم أيضا: (رجل شبعان): أي غني. وشبعان هنا مجاز حقيقته غني. والشبع مسبب عن الغنى، ومنه فالعلاقة بينهما مسببية. وعندهم أيضا أن الرجل إذا زرع أرضه يقولون عنه

(خضر الارض) وحقيقة خضر المجازية كما قلت زرع أي الزرع الذي سيكون اخضرارا، ومنه فالعلاقة بينهما اعتبار ما سيكون وهكذا.

3- الكناية:

تستعمل اللهجة التواتية الكنايات بكثرة بهدف تقوية معانيها من جهة وبهدف الوصول بالفكرة إلى ذهن السامع من أيسر السبل وأبسط الوسائل، مثال ذلك عندهم:

- بارد القلب: وهي كناية عندهم عن صفة اللامبالاة وعدم الشعور والإحساس بالمسؤولية.

- راه يصفر: كناية عن الإفلاس وعدم ملكه لأدنى شيء. وهي كناية عن الصفة وقد وردت اللفظة بهذا المعنى في كتاب النخلة لأبي حاتم السجستاني حيث يقول: "والتصفير أن لا يبقى في النخل شيء من التمر، ومن ذلك يقال: صفرت يده إذا لم يكن فيها شيء ويده صفر من ذلك"[24].

- كتاف عراض: كناية عن صفة القوة والسلطة المادية والمعنوية.

- نهار كحل: كناية عن كثرة الأعمال.

- على العين والراس كناية عن الاهتمام والقدر الرفيع. وفيها يقول الشاعر:

ألا قد قدمت فوزا فقر عين عباس
لمن بشرني البشرى على العينين والرأس

- ما فيها إلى ولا حتى: يقولونها للبث في الأمر وقطع التردد رفضا. ردا لمن يتعلل بقوله: احضر مثلا إلى أن يحدث كذا وكذا، وحتى يحدث كذا وكذا فيقولون: تحضر ما فيها إلى ولا حتى.

شايل الله به: هي لتعظيم الأولياء وأصلها شائل الله به، أي: رافع. من شال بمعنى رفع. قال الشاعر:

ما أجدر الحق أن تحنى الرؤوس له وأن يشال على الأعناق كالعلم

- اللا بالتي. كناية عن الرفق والتأني وهي من قوله تعالى في سورة الإسراء الآية 34: (ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن) وفي سورة العنكبوت، الآية 36: (ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن)، وفي سورة النحل، الآية 125: (ادع إلى سبيل ربك بالحكة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن)، وفي سورة

فصلت، الآية 34: (ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم).

– عفت حياتي. وهي عندهم كناية عن التذمر والسخط وفيها يقول الشاعر:

ولقد عفت في هواك حياتي وتغربت بين أهلي ومالي

– ولى فحمة: وهي كناية عن شدة البكاء وفيها يقول ابن قتيبة: يقولون: بكى الصبي حتى فحَم بفتح الحاء أي انقطع صوته من البكاء[25].

– ما وصيتك: يقولونها عند الإرسال في طلب الحاجة. قال حسان بن ثابت (ض):

إذا كنت في حاجة مرسلا فأرسل حكيما ولا توصه

وإن باب أمر عليك التوى فشاور لبيبا ولا تعصه

– الشبعة في وجهه: كناية عن نسبة.

4- الاستعارة:

ومن أمثلتها عندهم يقولون: طار النوم من عيني. وهي استعارة مكنية فيها تشبيه للنوم بالحيوان أو الطائر وهذه الاستعارة بلفظها ومعناها وردت مستعملة في شعر أبي العتاهية حيث يقول[26]:

أرقت وطار عن عيني النعاس ونام السامرون ولم يؤاسوا

ويضاف إلى كل هذا جانب الحكم والأمثال الشعبية الكثيرة عندهم والفصيحة في لفظها ومدلولها أيضا. ومن أمثلة ذلك في الحكم (الجار قبل الدار) وقد ذكره النيسابوري في مجمع أمثاله (ج 1، ص 306) وباللفظ نفسه[27].

ومن الأمثال يقولون:

– ذكرو يحضر. وقد ورد المثل عند النيسابوري في مجمعه (ج 2، ص 11) بنفس اللفظ والدلالة (اذكر غائبا يقترب).

– الزايد خو الناقص. ويقول النيسابوري في مجمعه (ج 3، ص 76): كل زائد ناقص.

– كل شاة تتعلق من رجليها. لتحمل المسؤولية الفردية. ويقول النيسابوري في مجمعه (ج 3، ص 23): كل شاة من رجلها معلقة.

وفي جانب البديع يحرص التواتيون أحيانا على تنميق أساليبهم – وإن كان ذلك

ليس مطردا عندهم – فيكون البديع عامل إيضاح وتقريب لا هدفا في حد ذاته. ومن أمثلة ذلك:

الجناس الناقص: (اللي فات مات). و(ياكل الغلة ويسب الملة) و(به فيه) و(نهار اللي تحزمت العمشة لقت النهار مشى).

الطباق: يقولون: مشى وجا، طالع هابط، قاعد واقف.

الترادف: ما شفت ما ريت، ما رقد ما نام.

الذم في ما يشبه المدح: وفيه يقولون للذي لا يعرف القراءة: (أنت تقرى الضمياضي) والضمياضي أصلها الدمياطي بالدال والطاء نسبة إلى دمياط المصرية. والدمياط هو علم معقد تستعمَل فيه طرق باطنية لتفسير القرآن، وهو ينسب في استنباطه إلى العلم الدمياطي المعروف بعبد الله الدمياطي. وفي هذا أيضا قد يوبخ الأب منهم ابنه الذي لم يراجع دروسه وحصل على توبيخ ولم ينجح في صورة مدحية ظاهرا أيضا فيقول: (قريت واديت تهنئة وانتقلت بارك الله فيك).

التعبير بما يراد به الضد: وهو ما يعرف عند اللغويين بالأضداد وعندهم فيه كتب كثيرة أشهرها كتاب الأضداد للأنباري. ومن الأضداد كما ذكر الأنباري(28): كلمة (وراء). فهي تعني خلف وتعني أمام. ويفسر ذلك بقوله تعالى في سورة الجاثية، الآية 10: (من ورائهم جهنم) ومعناه (من أمامهم) وقوله تعالى في سورة الكهف، الآية 79: (وكان ورائهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا). ونظير هذا عند العامة هو قول الصديق لصديقه مثلا أنا مريض. فيرد الثاني أنا أقل منك. وهو يقصد أكثر منك مرضا.لكنه يعبر عن ذلك بالضد. وقد تكون بمعنى أنا لست أكثر منك.

وبالإضافة إلى كل هذه لخصائص التي تميز الفصحى في اللهجة التواتية، نجد أن هذه اللهجة تظل في معظم موادها محافظة على الأصول والفروق من اللغة، ووصل الحد في ذلك إلى الدرجة التي غابت فيها كثير من هذه المواد عن الاستعمال الرسمي للغة العربية حاليا، وأصبحت حكرا على العامية وبدلالتها الفصيحة. وسنمثل لكل ذلك بنموذجين: الأول عام يمس باقة من الألفاظ المختلفة. والثاني: خاص أردناه مع النخلة عنصر الصحراء، في مسمياتها وفروعها الدقيقة وعلاقة كل ذلك بلغتنا العربية الفصحى.

النموذج الأول: ونمثل فيه بما يزيد عن الأربعين لفظة من قاموس اللهجة التواتية

وما يقابلها في لسان العرب قديما وألفاظه على الترتيب هي:
بان: بمعنى ظهر. وقد يستفهمون به. ما بان فلان. أي ما ظهر ويقول عنها ابن منظور في لسانه[29] (ج 13، ص 67) (بان الشيء اتضح فهو بين).
البرنوس: وهو عندهم نوع مخصوص من الثياب يستعمل شتاء لرد البرد. وقد عرفه ابن منظور في لسانه (ج 6، ص 26) بقوله: (البرنس: كل ثوب رأسه منه ملتزق به دراعة كانت أو ممطرا أو جبة).
البسيسة: وهي نوع من الأطعمة يقول عنها ابن منظور (ج 6، ص 26) نقلا عن ابن سيده: (البسيسة خبز يجفف ويدق ويشرب كما يشرب السويق) ومن كنايات العامة في هذا، يقولون للمهزوم من الشجار: فلان مبسس. دلالة على منظره بعد العراك وتمرغه في التراب. وفي ذلك أيضا يقول ابن منظور عن ثعلب: (معنى وبست الجبال بسا، خلطت بالتراب). بل إن لفظ البسبسة التي يتغامز بها بعض الناس في قولهم (بَس بَس أو بس بس) جاء في كلام العرب الفصحاء أيضا. يقول ابن منظور: (بسبس من زجر الدابة... وأبس بالناقة دعاها للحلب).
البعير: يطلقونه على الجمل والناقة معا وهو هنا تدقيق منهم وتفريق بين الجنسين. وفي هذا يقول أبو منصور الثعالبي[30] في كتابه فقه اللغة الفصل الثاني في أسماء الإبل، (ص 35): (الجمل بمنزلة الرجل، والناقة بمنزلة المرأة، والبعير بمنزلة الإنسان). وقد جاء اللفظ بهذه الدلالة العامية في القرآن في سورة يوسف، الآية 65: (ونزداد كيل بعير).

والخلاصة في كل هذا أن جل هذه الكلمات وغيرها في النموذجين معا هي كلمات فصيحة لفظا ومعنى وهي في معظمها وإن كانت متداولة عند التواتيين وغيرهم من العامة إلا أنها لم يبق لها حيز في الاستعمال الرسمي للغة، بل إن معظم هذه المفردات حينما دخلت برنامج الحاسوب أولا علمها بخط أحمر دلالة على خطئها أو عدم معرفتها. كما أنك إذا حاولت الحديث بهذه المفردات وغيرها من بقايا الفصاح في لهجة التواتيين، فإنك ستقابل بالسخرية والاستهزاء ظنا من الجميع بعاميتها وابتعادها عن لغة الضاد. وملخص القول هنا أن من أهم النقاط التي وصلنا إليها من خلال هذه المداخلة نوجزها في ما يلي: اللهجة التواتية الآن هي خليط بين العربية والزناتية والفرنسية والتارقية. تشترك هذه اللهجة في كثير من خصائصها مع اللهجات الأخرى وتختلف عنها. وتعد هذه اللهجة من أهم اللهجات

داخل الوطن حفاظا على العربية الفصحى. لا تزال اللهجة التواتية تحافظ على كثير من مفردات العربية التي غابت عن الاستعمال الرسمي لهذه اللغة. وتمثل هذه اللهجة حاليا كل مستويات التعبير العربي أفراد، مركبات، أساليب. وبنسبة تفوق الثمانين بالمائة. مع توظيف خاصيتي: التسهيل واللا إعراب.

الهوامش:

1 – الشيخ بوعمران وآخرون: معجم مشاهير المغاربة، جامعة الجزائر 1995، ص 365.
2 – عبد العزيز بن عبد الله: الموسوعة المغربية للأعلام البشرية والحضارية، المغرب 1976، ص 62.
3 – محمد بن عمر الجعفري: نقل الرواة عن من أبدع قصور توات، ص 4. (مخطوط).
4 – أحمد بن خالد الناصري: الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى، الدار البيضاء، المغرب 1997.
5 – محمد بن عبد الكريم البكري: درة الأقلام في أخبار المغرب بعد الإسلام، ص 6. (مخطوط).
6 – أحمد بن محمد الفيومي: المصباح المنير، المطبعة الأميرية، ط. 4، القاهرة 1921، ج 1، ص 108.
7 – محمد بن عبد الكريم البكري: المصدر السابق.
8 – مثل المؤرخ محمد بن عمر في مخطوطه نقل الرواة، ومولاي أحمد الإدريسي في مخطوطه نسيم النفحات في ذكر جوانب من أخبار توات والشيخ محمد باي بلعالم في محاضرته حول المنطقة.
9 – انظر، عبد الرحمان السعدي: تاريخ السودان، تحقيق هوداس، مطبعة بردين، باريس 1964، ص 7.
10 – لغة القبائل الأصلية التي سكنت المنطقة.
11 – البرتلي: فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور، تحقيق محمد إبراهيم الكتاني ومحمد حاجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1981، ص 26.
12 – التارقية لغة الطوارق من سكان الصحراء.
13 – انظر، التسلسل الزمني لأحداث توات (معالم عن التاريخ)، مركز البحث العلمي، غرداية (د. ت).
14 – الرحلة العياشية ماء الموائد، تحقيق محمد حاجي، مطبوعات دار المغرب، ط. 2، الرباط 1977، ج 1، ص 18.
15 – الشيخ باي بلعالم: محاضرة في التعريف بمنطقة توات، مكتبة أدرار.
16 – ينظر، د. شوقي ضيف: تحريفات العامية للفصحى في القواعد والبنيات والحروف

والحركات، دار المعارف بمصر، ص 31.
17 – ابن هشام: مغني اللبيب، تحقيق حنا الفاخوري، ط. 2، 1997، ج 1، ص 557.
18 – ينظر الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق د. إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت 1998، ج 2، ص 55 – 56. ود. صبحي تميمي: هداية السالك إلى ألفية ابن مالك، دار البعث، ط. 2، قسنطينة 1990، ج 1، ص 17.
19 – ينظر، المسألة في كتاب الإنصاف، ج 1، ص 323 وما بعدها.
20 – شوقي ضيف: تحريفات العامية للفصحى، ص 136.
21 – ينظر الإنصاف في مسائل الخلاف، ج 1، ص 74 وما بعدها.
22 – التصريف العربي من خلال علم الأصوات الحديث، مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله، ط. 2، تونس 1987، ص 42.
23 – الجاحظ: كتاب الحيوان، الزيتونة للإعلام والنشر، باتنة 1989، ص 24.
24 – أبو حاتم السجستاني: كتاب النخلة، تحقيق د. حاتم صالح الضامن، دار البشائر الإسلامية، بيروت 2002، ص 78.
25 – ابن قتيبة: أدب الكاتب، تحقيق محمد محي الدين، ص 45.
26 – أبو العتاهية: ديوان أبي العتاهية، شرحه مجيد طراد، دار الكتاب العربي، بيروت 1999، ص 202.
27 – النيسابوري: مجمع الأمثال، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت 1987.
28 – انظر، الأنباري: الأضداد، تحقيق محمد أبو الفضل، المكتبة العصرية، بيروت 1987، ص 68.
29 – ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت.
30 – أبو منصور الثعالبي: فقه اللغة، تحقيق د. عمر الطباع، شركة دار الأرقم، بيروت 1999.

الترجمة والمثاقفة

جمال حضري
جامعة المسيلة، الجزائر

تبدو المعطيات خارج اللغة متحكمة في الفعل الترجمي مما ينأى به عن أن ينحصر ضمن الكينونة اللغوية فقط فقد ربط جورج ستاينر اللغة بالخصوصيات التجريبية والحياتية للمستعملين، مما يجعل الترجمة شعرية أكثر منها مطابقة، كما رأى منظرو التلقي أن الترجمة نوع من التلقي الحر كما عند هانس جورج جدامر، أو تواصل للمتلقي فيه الدور الأساسي كما أكده حميد الحمداني شارحا لنزي شميدت، أما أمبرتو إيكو فقد انطلق من التواصل ولكنه غلب المنظور السيميولوجي الذي يجعل المعنى كامنا في البنيات النصية، بينما يقوم الباحث محمد العمري بتفرقة مهمة بين ترجمة لغوية أقرب ما تكون إلى المثالية والتجريد، وترجمة حضارية تأخذ بعين الاعتبار السياق الحضاري والثقافي ويراها الترجمة الأعمق.

هذا العنصر الثقافي الذي يصر عليه الكثير من الباحثين يرسخ الخصوصيات التي تصبح معها الترجمة أمام موضوع معقد لا يكفي فيه حضور الجهاز اللغوي عاريا عن الجهاز السوسيو ثقافي لأن الترجمة كما يقول جون روني لاديميرال عبور بين ثقافات[1] أو هو تواصل ثقافي،ذلك أن اللغة متضامنة مع سياق ثقافي يحتم إضافة الأفق الخارج لساني إلى نظرية الترجمة، والترجمة إذا ليست للغة ولكن للكلام[2].

ومن هنا وجب الانطلاق من مقولة لغة – ثقافة بدل مقولة لغة[3]، لأنه لا توجد لغة خارج السياق الثقافي، وبناء عليه، يجب أن تنصب الترجمة على المعنى السياقي بما يعني المحيط النصي والوضعية المرجعية، أي أن النص الأصلي والنص الهدف لهما نفس المعنى إذا اشتغلا في نفس الوضعية بما يستدعي لسانيات للكلام أو نظرية للتلفظ[4].

إن المترجم يصبح بتعبير جورج مونان حاملا إما لنظارات ملونة أو نظارات شفافة[5] وتستعملان حسب الإستراتيجية الترجمية.

الترجمة والشعرية:

إن المنظور الثقافي ليس إلا انعكاسا للمأزق الذي تواجهه الترجمة تجاه ما هو خصوصي مما حدا بمتشونيك على غرار ستاينر، إلى مد أفق الترجمة إلى شعرية ترجمية تفترض نظرية للأدبية(6)، تختفي معها أوهام الوفاء باستثمار ذاتية المترجم بترجمة الأثر وليس الإجراء ذاته مما يصبح معه المترجم كاتبا شريكا أو كاتبا معيدا(7)، فالترجمة مرتبطة إلى أبعد حد بالنظرية الأدبية وتحديداتها للأسلوب ولماهية الأدبية، هل تنصب على المعنى أم على الأسلوب(8)، على بنية العمق أم على بنية السطح كما يميزهما شومسكي(9)، وكما سبقت الإشارة إلى اتجاه ميتشونيك إلى ربط الترجمة بالأدبية فإنه تدرج بها من مرحلة الكلمة كلمة إلى مرحلة ترجمة الأسلوب، أي من ترجمة اللغة إلى ترجمة الشعر(10)، فربط بين ترجمة المعنى والأسلوب أو العمق والشكل(11).

وإذا رجعنا إلى تحديدات غيرو للأسلوب فإن أسلوبية بالي هي التي تستجيب للترجمة بينما أسلوبية الفرد أو التكوينية هي عبارة عن سيميوطيقا للكاتب، فقد ركز بالي في بحثه الأسلوبي على إيحاء اللغة أو القيم العاطفية والتعبيرية، مما يجعل هذه القيم قابلة للترجمة لأنها تنتمي إلى نظام اللغة وليست إنتاجا فرديا. إننا هنا في مواجهة عنصر الإيحاء، وهل هو قابل للترجمة أم لا، فبينما لا يطرح التعيين إشكالا يذهب الدارسون إلى التفرقة بين الإيحاء الذاتي والإيحاء الجماعي، وإذا كان الإيحاء ذاتيا هل هو تجريبي أم متعالي أي هل الإيحاء من اللغة أم من الكلام(12).

لقد ذهب كل من مونان ومارتنيه إلى أن الإيحاء هو ما لا يشترك فيه المتواصلون(13)، وهو رأي يلتقي مع رأي بلومفيلد(14) الذي يحدد معنى شكل لغوي لكل متكلم باعتباره خلاصة للوضعيات التي سمع خلالها هذا الشكل(15)، فالربط واضح بين المعنى والتجربة وعدم قابلية ما هو غير تجريبي للترجمة، وبما أن اللغة جعلت لما هو عام ومشترك فإن الشعر يدرج ضمن ما يسمى في علم النفس اللغوي بالإيحاءات المتقاسمة(16)، مما يعني أن في الإيحاء جزءا من الفردية وجزءا متقاسما وهو ما يؤكد الترجمة التامة(17).

وبالعودة إلى موقف مونان فإن الإيحاء عنده ينقسم إلى:

– العلاقة باث / ملفوظ: وتكون تعبيرية نفسية.

– العلاقة ملفوظ / متلقي: التعبير الاجتماعي للملفوظ أو القيم السوسيوسياقية.

– العلاقة باث / متلقي: حالة الإيحاءات التي تترجم العاطفة الأكثر اجتماعية أي مشتركة بينهما[18]. والقسم الثالث هو الذي يعني الترجمة لأن له مرجعا اجتماعيا، فالإيحاءات ليست ذاتية تماما وليست مشتركة تماما ولكنها بين الحدين[19]، ولذلك اقترح بلومفيلد سجلات للإيحاءات من منظور سوسيو لساني[20].

والنتيجة هي أفكار تدور أساسا حول ربط الترجمة بنظرية الأدب لتحديد ما هو العنصر المعني بالفعل الترجمي، هل هو المعنى أم الأسلوب، ثم هل هو المعنى الإيحائي أم المعنى المباشر، هل هو المعنى النصي أم المعنى السياقي الواسع، وهل الأسلوب المعني هو الأسلوب اللغوي كما يراه بالي أم الأسلوب التكويني كما يراه سبيتزر، وهي الإشكالات التي يرى إزاءها لادميرال ضرورة أن تكون الترجمة ثقافية أي تعالقا بين التمايزات مما يعني أن الترجمة لا يمكن إلا أن تكون ترجمة حضارية كما سماها الباحث محمد العمري.

وهذا ليس اختزالا للجهود الضخمة تلك ولكنه تلخيص لمد النظر نحو إشكالية البحث التي هي علاقة الترجمة بالعولمة باعتبارها سياقا تاريخيا وحضاريا واجتماعيا وثقافيا طارئا يحتم منظورا معينا للترجمة الأدبية، ففي ظل هذه الوضعية هل يمكن الاستمرار في إستراتيجية الترجمة التي تنطلق من الحفاظ على التمايز كما كانت ترى الأيديولوجيات عبر التاريخ إلى الآن؟

الترجمة والبعد الأيديولوجي:

لم تنعزل الترجمة يوما عن الأيديولوجية، بما تعنيه من استغلال للمعطى لصالح الأغراض والأهداف الموضوعة، ولذلك ربط بعض الدارسين نشأة الترجمة بالحاجة التبشيرية[21]، حتى إن مصطلح الترجمة والترجمان بالعربية يلمحان إلى منحى الانتقاص والتحريف الذي يعكسه اللفظ الفرنسي المترجم (truchement) لارتباط الترجمة بالأغراض الأيديولوجية التي تنحو إلى التلاعب بمفاهيم اللغة العادية[22].

لقد ذهب أنتوني بيم بعيدا وهو يتتبع انبثاث الأيديولوجية داخل الترجمة واتجه نحو المترجم بدل الاتجاه إلى فعل الترجمة ذاته لأن الأيديولوجية ليست إلا المنطلق الذي يتبناه المترجم في اشتغاله بين حدود الثقافات واللغات، ومن ثم عالج عدة إشكاليات تتعلق خصوصا بالمترجم والانتماء، فقد دلت عدة أحداث يمثل لها بترجمة أعمال سلمان رشدي، على أن الترجمة ليست عملا محايدا، بل هي انتماء

وتموقع ومن ثم يتساءل عن إمكانية أن يقف المترجم بين الثقافات لا داخلها، ألا يمكن أن يتشكل منظور ما بين ثقافي؟[23]

هذا التساؤل يؤدي إلى استقراء ماضي الترجمة وعلاقته بالنشأة القومية للأمة الألمانية من خلال نموذج شلاير ماخر، الترجمة وتكوين الذات القومية أو علاقة الترجمة بالآخر. إن الترجمة الحرفية إبقاء على الآخر متميزا متخندقا داخل خصوصياته مما يجعل المترجم حارسا على الحدود بين الكيانات الثقافية والعرقية[24]، هل يعني هذا أن الترجمة حقيقة لا طائل من ورائها؟ هل هي واجبة في ظل العولمة؟ إن الجواب بالإيجاب إذا كانت الترجمة لصالح تقوية العلاقات الثقافية[25]، ونموذج شلاير ماخر مهم جدا لهذا البعد الأيديولوجي في الترجمة الذي يجعلها تتجه عكس الانفتاح والتواصل، فهو يقول محددا الفعل الترجمي "إما أن يدع المترجم الكاتب مستريحا إلى الحد الممكن ويسعى إلى جلب القارئ إليه، وإما أن يدع القارئ مستريحا إلى الحد الممكن ويجعل الكاتب هو الذي يذهب إلى ملاقاته"[26]. وقد تكلم هردر أيضا عن السفر من القارئ أو الكاتب[27]، وأفضل الاستراتيجيات هي تسفير القارئ أي الترجمة الأمينة وتحسيس القارئ بغرابة النص[28].

إن هذه الثنائية الراسخة تقليد منذ شيشرون، ونتج عنها التكافؤ الشكلي التكافؤ الدينامي لنيدا والترجمة الدلالية والتواصلية لنيومارك...[29]

كما نتج عنها ثنائيات حسب الصفة التي تصف بها الترجمة النص السابق: فهي وهمية ضد وهمية لليفي، منفتحة مختفية لهوس، ما فوق نصية أي تمركز عرقي حرفية لبيرمان[30].

يتخذ شلاير ماخر إذا موقف المحافظة على أمانة المصدر وقارئ الترجمة يجب ألا يغادر دائرة لغته الأم[31]، وهذا يعني أن القارئ ليس مزدوج اللغة ومتعدد اللسان كي يستطيع تخطي الحدود وبالتالي لا يحتاج إلى الترجمة، إن الترجمة جعلت للذي يبقى في بيته أو جعلت لكي يبقى في بيته[32] ولا يمكن من هذا المنظور، الدخول في علاقة ترجمية مع الآخر إلا بالانتماء إلى مكان مهيكل جدا، أي الانتماء إلى عائلة[33].

ولكن كيف يمكن أن نترجم حرفيا دون أن نحرف لغة – ثقافة الوصول، أي كيف ننقل القارئ إلى النص المصدر وفي نفس الوقت يظل في بيته؟ إن الحل هو

في رعاية المترجم لخط رقيق يفصل بين الحرفية والخيانة(34).

يستعير شلاير ماخر مفهوم الأولاد ذوي الدم المختلط لتوضيح هذا الفصل ويعطي للحرفية الصفات السلبية مع أنها مطلوبة لكي يحيط بها المترجم ويتجنبها(35)، فالمترجم الجيد حسب شلاير ماخر هو الذي يتبع المنعرجات النصية لكي يستطيع القارئ دون التنقل الجسدي، الإحساس بأن الشيء غريب، فهذا هو هدف المترجم أساسا(36)، بل إن المترجم نفسه يجب أن يحس هذا الإحساس، فهو ليس مزدوج اللغة ولا متعدد اللسان، أي إن المترجم يجب أن ينتمي إلى المجموعة الثقافية المتلقية، فيكون جاهلا نوعا ما باللغة والثقافة المصدر، فهو بالنسبة للقارئ واحد من العائلة ينتمي إلى اللغة الأم التي يترجم إليها، "فالانتماء إذا معطى وليس مشكلة"(37).

إن كل شيء يتم داخل وطنيات متبادلة، فعلى الطريقة الفرنسية يتم تجنيس الأجنبي أي إدماجه في المحلي والقضاء على كل تميز وخصوصية، وبما إن شلاير ماخر يواجه نزعة نابليون الاندماجية فإنه يرفض الطريقة الفرنسية التوسعية في الترجمة، لصالح ترجمة تنهج الحرفية التي لا تعني سوى طريقة ما لبناء رقعة وطنية متميزة(38).

فالطريقتان إذا سبيلان إلى بناء الهوية، تنحو الطريقة الألمانية نحو وطنية تمايزية بينما تتجه الفرنسية إلى الإدماج وإذابة التمايزات.

إن الثقافة حين تتمركز على ذاتها تحاول أن تجمع بين فكرة الانتماء والأرض وتنهج بالتالي إلى دمج الثقافات الأخرى، بينما تحاول ثقافة ملتفتة إلى الخارج، أن تدخل فكرة المسافة في الانتماء، وتفضل علاقة الدم على علاقة الجغرافيا، والهدف واضح في أن شلاير ماخر يريد التركيز على جعل الألمانية لغة عالمية لأنها تحافظ على تمايز الآخر(39).

إذا لا توجد إلا هاتان الطريقتان إما التوجه نحو الداخل وإما التوجه نحو الخارج أما الوقوف على الحدود فغير ممكن(40).

فهذا المنطلق يرى أن الفكر الخلاق لا يكون إلا داخل اللغة الأم(41)، والترجمة في ظل ذلك تقوي الوطنيات الثقافية والحدود التي تفصل اللغات والمجتمعات والأنظمة والعقول(42).

وقد فهمت أوروبا باكرا العلاقة بين عامل الهوية وآلية الترجمة، ففرقت بين

الترجمة الأدبية وغيرها بما يسمح بالفصل بين الأعمال البانية للهوية الوطنية وبين الوظائف التجارية ما بين الثقافات ولذلك نرى جهدا ضخما لتكوين تراجمة المحاضرات ويهمل تكوين التراجمة الاجتماعيين[43]، كل ذلك في إطار تقوية اللغات الوطنية، فالترجمة الأدبية تدخل في إطار تقوية الوطنيات لأن الأدب يدخل في تشكيل الهوية ولذلك تعرض فيه الترجمة على أنها مستحيلة ويجب أن تكون غير أمينة. وهنا تلتقي مع منظور شلاير ماخر في الحفاظ على الوطني من خلال الإبقاء على تمايز الأجنبي فالحرفية والخيانة كلاهما يصبان في نفس المصب ألا وهو الحفاظ على التمايز، وكلاهما مناهض لمسار الكونية والمثاقفة.

الترجمة وهيمنة الآخر:

إن الحضارة المهيمنة ترفض الاختلاف واستقلالية الثقافة المغلوبة وتجبرها على التبعية، وكل تحول ثقافي للمجتمعات المغلوبة يترجم في العمق شعورا بالدونية يبثه الطرف الغالب في الطرف المغلوب ينتهي بالأخير إلى إنكار ذاته[44].

والتثاقف الذي أصبح شرطا لمد التوسع العسكري والسياسي والاقتصادي، متمركز حول الغرب الذي يعطي شهادات التاريخ للشعوب الأخرى. فقد غدا التاريخ الغربي عموما محورا وتدخل الثقافات الأخرى في اتصال به كأمم دونية، ويصبح التحول في جميع أشكاله حركة لضمان الحياة والبقاء بكل ما يعنيه ذلك من جبرية وإخضاع، ويسري منطق هذه العدوى من خلال النخب المحلية التي تتجه إلى تنميط الهوية وفق ما يمليه الطرف الغالب[45].

والترجمة في ظل هذا الوضع تسخر لضمان توجه تشكيل الهوية نحو التعامل مع هذا المنطق، فالطرف المهيمن يستخدم الترجمة من باب الإدماج والاستيعاب، والطرف المغلوب يستخدمها من باب الحفاظ على الوجود. ولذلك لا يستقيم بحال أن تكون إستراتيجية الطرفين متماثلة في استخدام الآلية الترجمية ولذلك لا يستغرب أن تظهر من جديد ترجمة الشروح والتلخيصات من جهة والترجمة الحضارية من جهة أخرى، ولكن هل في وسع الطرف المغلوب باعتباره الأنا أن يبتكر أو يفعل الآلية الأنسب لمواجهة الظرف وبالتالي يبطل عمل إستراتيجية الهيمنة وآليتها الترجمية؟

وهيمنة الطرف الغالب تبتدع غالبا الوسائل والآليات المكافئة للهدف المرسوم وتتناسب هذه الآلية مع أهمية هذا الهدف، وفيما يخص الهوية فإن مسار الهيمنة

والدفع نحو التحول نحو الآخر يتم بالتلاعب بالمفاهيم والقيام بتحديد مضامينها حيث يتلقاها الطرف المغلوب بوصفها حقائق مما يؤدي إلى عقم خياله الإبداعي[46].

فالعقلانية كمفهوم تنويري وقد تلبس بالأيديولوجية أصبح عدوى تبرر العنف الاستعماري بوصفه عنفا عقلانيا وضروريا لتنمية المتوحشين[47]، ويمكن في هذا الإطار الاعتراف للمجتمعات المحلية بالماضي المجيد والزاخر ولكن في ظل مصالح المركز المهيمن[48]. ولضمان هذا التمركز المهيمن يظل التشجيع قائما ونشيطا لكل ما يعزز منطق التمايز بين المجتمعات المحلية فيتم إنتاج خليط من المفاهيم والتحديدات التي ترسخه وتؤبده[49].

والنخبة التي يسيطر عليها وهم الانفكاك من التخلف تجتهد للتماثل مع القيم الوافدة لوهمها أنها كلما تمثلتها كلما انخرطت في الكونية، وسرعان ما يتضخم الأمر ليصبح الحل هو الهجرة والاغتراب الجغرافي وفي ظله تحاول النخبة من خلال الفعل الترجمي أن تكون الوسيط بين الموقعين[50]. إن الترجمة ههنا تصبح آلية نقل للمفاهيم الحاملة لشروط فهمها وتمثلها، وتلعب دور استيعاب ودمج بالنسبة للقائمين عليها أولا ثم بالنسبة للطبقة الموالية من المتلقين. إن الترجمة في مفهوم الغالب يجب أن تصب لصالح ربط مصالح المتلقي به وعلى جميع الأصعدة وهذا الربط يتم بالترجمة إليه كي يظل في بيته ويسهل التدليس عليه وتصوير هذا الفعل الترجمي ذاته كغاية وشكل من الانتماء إلى الحضارة والعصرانية. وفي هذا البعد تلعب النخبة دورا هائلا كوسيط مأمون من طرفي العملية فهو بالنسبة للغة المنبع عنصر من العائلة تم دمجه واستيعابه وهو بالنسبة للغة الهدف عنصر من العائلة مضمون الولاء والانتماء، ولهذا فإن السؤال يعاود طرح نفسه ألا يمكن تفعيل آلية تطيح بالدور النيابي لأي كان وترك المتلقي في مواجهة اللغة المنبع؟

تثاقف أم امتثال:

في ظل العولمة تجد الترجمة نفسها تجاه جملة أسئلة مصيرية تتعلق بالتعدد والهوية وعلاقتها بالسياسي والاقتصادي. إذا كانت العولمة اتجاها نحو التماثل والمشاكلة فمعنى ذلك أنها تتجه صوب إثبات اللغة البابلية الواحدة ومحاولة بعثها من جديد.

والترجمة في ظل هذا الواقع تصبح تحريكا للجرح البابلي بما تعنيه من تعدد

ومحاربة للأصل، فالترجمة ترادف التعدد إذا انطلقت من اعتبار تمايزي وهي بهذا المفهوم تحيد عن مسار خطاب العولمة الذي يتأسس على التوحيد والالتقاء. هل يعني ذلك أن تقف الترجمة في خط التفكيك؟[51] أم تساهم في إبراز المشاكلات والتقاطعات؟ ولحد اليوم ألا تقف إستراتيجية الترجمة في مسار مضاد تماما لمسار العولمة سواء: بتهجير القارئ أو ترجمة الوفاء، وبتهجير الكاتب أو ترجمة التصرف.

إن هذا الوعي يعني أن الترجمة هي بشكل ما بديل مشوه للغة كونية ضرورية، وأنها مرادفة للتصرف والتأويل والقراءة بالنيابة خاصة إذا تعلق الأمر بالنص الأدبي، مما يعني أن الترجمة سلاح للتقوقع في وجه الإغناء العولمي لصالح التمايز الترجمي، وترسيخ لعلاقة الشك بدل علاقة التبادل. إن الانتصار للترجمة يعني مكافحة جملة حقائق منها التكافؤ النسبي في الحصول على المعلومة من خلال الشبكة مما يسهل فكرة الإحاطة بالسياق ذي الأهمية الجوهرية ترجميا وثقافيا وعلى صعيد الهوية أيضا خاصة بالنسبة للنص الأدبي حيث تقوم الترجمة في مستوى السياق وليس في مستوى البنية[52].

إن المصادرة على الترجمة باتجاهيها المذكورين هو مصادرة على حراسة تعدد يتبادل الإلغاء والانعزال ويقضي على كل ما يشير إلى معنى واحد ومشترك، واعتبارها أفقا وحيدا للانفتاح على الآخر في ظل الخصوصية والتمايز يؤدي إلى اعتبارها غير معنية بنقل معنى لا يتغير بتغير الحامل اللغوي والعرقي، كونها تنطلق من رعاية الاختلاف وتنتهي فعليا إلى تمركز متبادل، وبذلك يصبح الفعل الترجمي موقفا غير محايد تجاه العولمة بل هي تشاكسها وتنتقدها[53] وبالتالي فإن من يرى أنها "فرصة الخروج من شرنقة العولمة إلى فضاء المثاقفة والرد الثقافي على عولمة قائمة على أسطورة اللغة الواحدة"[54] لم يدرك أننا لم ندخل العولمة لكي نخرج منها وكيف ندخلها وقد جعلنا الترجمة سلاحا في وجه كل ما نلتقي عليه مع الآخر لأن الحذر المتبادل لا يحقق لقاء ولكن تدابرا وانكفاء.

إن ظرف العولمة يفتح بالفعل أعيننا على علاقة الترجمة بالثقافة وما تطرحه من أسئلة حول اللغة والثقافة، واللغة والفكر، والذات والآخر[55].

إن ثنائية إمكانية الترجمة واستحالتها مرتبطة بما أسماه لادميرال بروليتاريا: المترجمون والأرستقراطيون: المنظرون الذين يرون استحالتها[56].

لقد انقسم الدارسون إلى مناهض للترجمة يرى الثقافات كيانات منغلقة تتعالق فيها اللغات برؤية خاصة للكون لا يمكن نقلها، ومؤيد للترجمة على اعتبار وجود الترجمة ذاتها ووجود التنوع اللغوي. وقديما ارتبط ازدراء اللغات بوجود الترجمة، مما يعني أن وجودها هو اعتراف بالتفاضل والتمايز بين اللغات بدل المساواة بينها، وكمثال على ارتباط الترجمة بالخصوصية نجد اللاتين في ترجمتهم التراث العربي حرصوا على كل ما يضمن تمايز المصدر من خلال رعاية السياق الثقافي المعبر عن هذه الغيرية تحقيقا للامتلاك ولكن بالاختزال بواسطة إجراءات الحذف والإضافة وإعادة تنظيم النص وتدقيق المعلومات، مما يعني أن الترجمة تاريخية وغير محايدة، لأنها تستجيب لاستراتيجيات الهيمنة[57].

ويمكن ملاحظة السلوك الترجمي الآن بين المصدر العربي والهدف الغربي فنجد غلبة التصرف في النص حتى يتلاءم مع أفق الانتظار الغربي مما يعني أن الكاتب العربي أو غير الغربي هو الذي يتحرك تجاه القارئ الغربي الذي يظل في مكانه، بكل ما يؤدي إليه ذلك التصرف في النص المترجم من تمركز عرقي[58]، يقابله عند الطرف العربي هجرة النص الغربي إلى القارئ العربي بفعل هوس انكفائي تترجمه مقولة الغزو الثقافي التي تؤدي إلى إنتاج ترجمة متصرفة[59].

مما يعني أنه وفي الاتجاهين تنخرط الترجمة في تأكيد الخصوصيات بدل الانفتاح، وتوسيع التباعد بين الجزر العرقية والثقافية بدل التعارف والتلاقي، ولكن هذا ليس بالتأكيد في صالح الطرف الضعيف الذي يكون الأكثر عرضة لسلبيات الترجمة المتصرفة أو المحافظة على التمايز، إن هذا النوع من الترجمة يبقينا في ديارنا مع شيوع وهم الانفتاح من خلال ترجمة منقوصة ونيابية ونخبوية تأويلية، مع أننا الطرف الأحوج لمغادرة مضاربه نحو الآخر وليس هو محكوما بالضرورة ذاتها هذا هو الفرق الذي يجب أن نعيه ونتعامل على أساسه.

فالترجمة بهذا الحرص على التقوقع لا يمكن أن تحقق التثاقف بجعل الكوني أساسا مشتركا يتملكه كل فريق بالتساوي، أو أن يثمر تبادلا للتمايزات. إن تبادل التمايزات لا يمكن إلا بالاتصال المباشر للمتلقي باللغة المنبع، أي بالنصوص في مضامينها اللغوية دون وسطاء مما يعني أن تكون الكيانات الثقافية مفتوحة من خلال إشاعة فضاءاتها اللغوية.

هاهي إذا مختلف النظريات الترجمية تلتقي عند هدف أخير هو فكرة الهجرة

أو الانتقال، بما تعنيه من مصادرة على فكرة الانتماء كما أوضحها بيم، وسواء تمت في هذا الاتجاه أو ذاك تظل الترجمة خاضعة لأيديولوجية محافظة على الرقعة العرقية أو الثقافية أو الترابية، وفي ظل هذا أيمكن الحديث عن ترجمة تساهم في تكوين الهويات المنفتحة؟

ترجمة النص الأدبي:

لنأخذ النص الأدبي الذي يساهم مباشرة في تكوين وتشكيل هذه الهوية ماذا يعني القول باستحالة ترجمته حرفيا والحاجة إلى أنماط الترجمة التي تم بيانها عند مختلف الاتجاهات ألا يعني ذلك في النهاية أن كل ما يشكل الهوية غير قابل للترجمة؟ فأين الانفتاح المرصود من خلال الترجمة واعتبارها انفتاحا على الآخر منطلقين في الآن ذاته من مصادرة استحالة ترجمة ما يرتبط بالهوية؟ أليست الترجمة في ظل العولمة في مأزق حقيقي؟

لنبدأ من حيث بدأنا مع دريدا، النص الأدبي عنده يحتاج إلى الترجمة ولكنها ترجمة التفكيك والتصرف والإبداع على الإبداع ومن ثم فإن وجود الترجمة مرتبط بوجود التمنع والاستحالة، وجود لا يساهم بأي شكل في انتقال المعنى ولكن في إبداعه وفق مبدأ حرية الكلمة والعلامة من الإكراهات. وهنا فقط يجد الانفتاح معناه الحقيقي بدلالته على أن النص المبدع منفتح على كل قراءاته، والترجمة تصبح قراءة في حد ذاتها.

ومع جورج ستاينر يتأكد منحيا الترجمة الكونية والفردانية وربما نجده أميل إلى الثانية، رابطا الأولى بوهم الأسطورة البابلية ذات المقصد الواحد والمعنى الأصلي، سالكا كل التخريجات البنيوية والإسقاطات على اللغة الرياضية ضمن مسعى اللغة الكونية، أي أنه في النهاية يرى الترجمة فعلا يؤكده الواقع اللغوي المتنوع، فالحاجة إلى الترجمة حاجة إلى إبقاء هذا التنوع والتمايز بكل ما يعنيه من مضادة للكسموبوليتية والكونية، ونظرا للقدم النسبي للكتاب ربما نستطيع القول بأن الرجل كان يمكنه التراجع عن الكثير من الأحكام لو رأى لغة الإعلام توحد بالصورة والصوت والعلامة مثلا بين الزوار للمواقع الإلكترونية في انسجام وتناغم لا يمكن تسويغه إلا بوجود لغة واحدة كامنة في لاوعي كل البشر. وقد حاولت نظريات التلقي والتواصل تخطي عقبات الخصوصيات الشكلية للنص الأدبي خصوصا وربطت الترجمة بالخصائص الوجودية للقارئ من جهة وبالإنباء المتميز للنص من

جهة أخرى مما يعني أنها لم تخرج عن المنظار الكلاسيكي للترجمة فهي إما تهجير للمتلقي لصالح النص أو تهجير للباث لصالح المتلقي، أو تحقيق التفاعل بينهما كما يرى جدامر في تطويرات تالية لآرائه، بما يعني أن الترجمة تظل عملا قرائيا محكوما بالسياق النصي أو السياق التاريخي للقارئ أي تقوقعا على الخصوصيات.

وفي تعالق الترجمة بالأيديولوجية يظهر بجلاء كيف أن الفعالية الترجمية محكومة إلى أبعد حد بالهدف والغرض السياسي أو الاقتصادي، والتتبع المتأني للمسار الزمني للترجمة سيكتشف بسهولة تبعية الترجمة للأيديولوجية بكل ما يعنيه ذلك من انغلاق وراء الأهداف القومية الخاصة أو الفئوية أو الجنسية.

إن ارتباط الترجمة بالأيديولوجية مناف تماما لمقولة الانفتاح، لأن قارئ الترجمة محكوم عليه بألا يغادر دائرة لغته الأم(60)، وهذا يعني أن القارئ لا يطلب منه مباشرة النص بأن يكون مزدوج اللغة ومتعدد اللسان كي يستطيع تخطي الحدود وبالتالي لا يحتاج إلى الترجمة، إن الترجمة هي في النهاية آلية جعلت لمن يبقى في بيته أو جعلت له لكي يبقى في بيته(61).

ولا يمكن من هذا المنظور، الدخول في علاقة ترجمية مع الآخر إلا بالانتماء إلى مكان مهيكل جدا، أي الانتماء إلى عائل(62)، مما يعني أن المصادرة على الترجمة تفترض تأكيدا على الخصوصية العازلة مما ينتفي معها أي مضمون لتبادل أدبي أو تثاقف كما يحلم به المترجمون الحضاريون.

ومن هذه الزاوية فإن الترجمة الأدبية تدخل في إطار تقوية الوطنيات والكانتونات الثقافية بالمفهوم الانعزالي، خاصة وأن الأيديولوجيا تربط الأدب بتشكيل الهوية ولذلك تعرض فيه الترجمة على أنها مستحيلة ويجب أن تكون غير أمينة. وهنا تلتقي مع منظور شلاير ماخر في الحفاظ على الوطني من خلال الإبقاء على تمايز الأجنبي فالحرفية والخيانة كلاهما يصبان في نفس المصب ألا وهو الحفاظ على التمايز، وكلاهما مناهض لمسار الكونية والعولمة.

إن الترجمة لا تكون خادمة للانفتاح ومرسخة له إلا في حالة الحياد أو التموقع بين الثقافات، أي على نقيض ما أرشد إليه شلاير ماخر من أن المترجم هو في النهاية ابن العائلة ولا يشترط فيه أن يكون متعدد اللسان بمنظوره لأن الإبداع في رأيه لا يكون إلا في اللغة الأم، الترجمة لا تكون انفتاحا حتى يقف

المترجم بين الثقافات وقوفا يعكس التساوي والقربى ويؤكد وجود القيم الإنسانية المشتركة تصبح معه مقولات الغزو الثقافي والحفاظ على الهوية ساذجة وشوفينية، بل إن المبدأ إذا دفع إلى أقصاه يلغي الترجمة ذاتها بما تعنيه من نخبوية ونيابة عن القارئ، فلا هجرة بعد شيوع لغة العولمة، أي الانتقال من فعل الترجمة إلى تعليم لغة العولمة بما يعنيه ذلك أيضا من تحرير القارئ وجعله وجها لوجه مع النص الأصلي.

الهوامش:

1 / 20 − Jean René Ladmiral : Traduire, théorèmes pour la traduction, Payot, Paris 1979, pp. 13 − 146.

21 − George Steiner : Après Babel une poétique du dire et de la traduction, Albin Michel, 1978, pp. 31 − 44.

22 – Ibid.

23 / 43 − Anthony Pym : Pour une éthique du traducteur, Ed. P.U.F, 1997, pp. 14 − 40.

44 / 50 − Grégoire Marcho : Pour une réflexion sur la problématique de l'acculturation, Etudes orientales, N° 3, 1988, pp. 42 − 49.

62 – Ibid.

51 – رشيد برهون: الترجمة ورهانات العولمة، عالم الفكر، ع 1، مجلد 31، ص 166.

52 – نفسه.

53 – نفسه.

54 – نفسه.

55 / 59 – المصدر نفسه، ص 180.

60 − Anthony Pym : op. cit., p. 24.

61 – Ibid.

62 – Ibid.

استراتيجية الترجمة عند أبي العيد دودو

محمد حمودي
جامعة الشلف، الجزائر

يومئ الاستقراء التاريخي إلى أن الترجمة قديمة قدم الإنسانية على وجه البسيطة، فقد كانت وما زالت من أهم وسائل الاتصال والإبلاغية والتفاهم والتفاعل والمثاقفة بين الشعوب، عملت وتعمل على تحقيق الوساطة اللغوية من شعب إلى شعب، باعتبارها "الطريق التي تسلكها اللغة الأجنبية إلى المجتمع، والتي يسلكها المجتمع إلى هذه اللغة"[1]. ومما يبين الدور الخطير الذي تلعبه الترجمة في التواصل والتواشج الحضاري عناية الأمم القديمة بها، كونها تشكل "حجر الزاوية في كل نهضة ثقافية"[2] من خلال نقل المعارف والعلوم والثقافات العالمية للإنسانية جمعاء، إذ ليس بإمكان الأفراد والجماعات أو الثقافات على تنوعها، أن تبلغ مكانتها الحقيقية وتحقق هويتها إلا عن طريق نسج علائق متطورة مع الآخر. ومن ههنا تصبح كما يقول (فريدريك شيلر ماخير): الترجمة ضرورة جوانية[3]، وتتجلى ضرورتها كما يرى (مارتن هيدغر) في أننا نمثل عن طريقها أمام فكر الآخر ولغته.

ولما كانت الترجمة ضرورية، فقد زادت حاجتنا الماسة إليها، ذلك لأنها "دعوة إنسانية تلح على المعرفة والتفاهم، وتؤكد على التوافق والتضامن وتحث على تقارب الآراء والمشاعر بين جميع شعوب العالم"[4]، وعلى هذا الأساس اعتبرت من أهم العوامل الأساسية في تحويل الأفكار ونقل المشاعر والاحتكاك بالتيارات والمذاهب الأدبية والفنية والنظريات العلمية سواء داخل الرقعة الوطنية الواحدة أو تتعداها إلى ما وراء الحدود، من حيث أنها "ليست تبليغا مجردا بسيطا ولكنها في أبعادها الواسعة تأثر وتأثير واندماج في تيارات فكرية وذوقية عميقة"[5]. ولعل إحساس البشرية من أدباء ونقاد ودارسين بأهمية الترجمة ودورها الفعال في خلق حوار بين الأمم والحضارات، دفع بها إلى توسيع مجالها وتطويرها. ومما زاد في انتشارها مدارس الأدب المقارن المتمثلة في المدرسة الأمريكية والفرنسية والسلافية والعربية التي أولت عناية بحركة الترجمة، واتفقت فيما بينها على قيمة الترجمة في

الأدب العالمي، وكان من نتائج ذلك أن "شهد القرن العشرون تحولا كبيرا في أسس الترجمة بسبب التطورات الكبيرة في علوم الاتصالات ودلالات الألفاظ وعلم النفس، وغيرها من العلوم"[6].

إن الحديث عن أهمية الترجمة حضاريا يجرنا إلى التنويه بإسهاماتها الفعالة في حماية زخم كبير من التراث الإنساني من الضياع، ونشير بالذكر ههنا إلى دور العرب والمستشرقين في هذا المجال. بحيث ساهمت في الكشف عن إنتاج أدبي مغمور سبق زمانه ولم ينزل المنزلة اللائقة به كما هو الحال مع شكسبير الذي اكتشفه الفرنسيون وبترجمة أعماله أخرجوه للعالم... وأنطوان جالان الذي أطلع أوروبا على ألف ليلة وليلة ما بين (1704 م – 1717 م). وأسهمت هذه الترجمة في إرساء دعائم الرومانسية وإخراج جيل من العباقرة في الأدب[7] فهي بهذا "فعل حضاري يتوق عبر مقاومات شتى للغة والخصوصيات الحضارية إلى استحضار الذات الأخرى في أناة الشخصية، ولا يمكن تحقيق ذلك الحلول بالمعنى الصوفي دون تسجيل خسائر، إنها خسائر قد تعظم وتجسم بقدر ما تسلكها الترجمة طرقا ملتوية متعرجة عبر مواشير لغوية متعددة"[8]، وقد أنبأنا التاريخ بأن الأمم التي اهتمت أو المهتمة بالترجمة هي دوما في الطليعة، ذلك لأنها أدركت أن الفعل الترجمي، على حد قول اللغويين وأهل الاختصاص: (شر لا بد منه)[9].

والترجمة من حيث هي تحول في التحول، تؤسس الاختلاف، انطلاقا من خطاب الأنا، ويتحقق فعل الاختلاف من عملية العبور والاختراق، دون مسخ الهوية وتعويم الكينونة. والترجمة من خلال هذا الترحل لا تعني الانفقاد كما لا تعني الخيانة، إنها إعادة الكتابة، فهي لا تكف أصلا عن الاشتغال داخل الكتابة، كتابة التاريخ أي ممارسة اكتشاف الأنا عبر تحقيب زمني معين، باستحضار المعيوش التاريخي الحواديثي من لسان مختلف، باستنطاق القصيدة الأصل، بالاشتغال على المرور إلى فلسفة وفكر الغير، بتحديد جينيالوجيا مفاهيمه وأسس بنيته العقلية والميتافيزيقية ومرجعياته الفكرية والفلسفية، مثاقفته حميميا عبر اللغة، ومجابهته والاحتراز منه عبر الفعل والممارسة.

وتأتي تجربة أبي العيد دودو، في هذا المضمار، لتحتضن التميز والمغايرة، مغايرة تأخذ طابع التعدد والمتعة، بمساءلة النصوص واستنطاق الخطابات على تباينها (شعر، نثر، فلسفة، فكر، تاريخ...). ولعل استقصاء هذه التجربة يضعنا في

مأزق الإجابة عن أسئلة أنطولوجية تتطرح كلما حاولنا مقاربة ترجماته كفعل إبداعي وممارسة كتابية محفوفة بالمخاطر لسانيا وفنيا، ومكمن الخطورة تشي به مهمة المترجم، ذلك إن نقل أفكار الآخرين أعسر من التعبير عن فكرة جديدة[10]. فكيف يترجم؟ ولماذا يترجم؟ ولمن يترجم؟

يشير أبو العيد دودو فضلا عن امتلاكه مفاتيح الترجمة باتكائه على مسترفدات لسانية وثقافية متباينة ساهمت في تكوينه مبدعا مترجما، إلى أن مشروعه الترجماتي باعتباره إنتاجا فكريا يداني التأليف ويقارب الإبداع[11] وليد الموهبة وإرادة التعلم، مؤكدا أن امتلاك لغة ما لا يعني بالضرورة امتلاك قدرة الترجمة[12]، فالعمل المترجم قبل أن يكون تحولا لسانيا هو محصلة ثقافية جامعة التقى فيها إبداع المؤلف ومفهوم المترجم في ضوء خبرته باللغتين: الأصلية والمستهدفة، وفي إطار ثقافته[13].

إن من شروط الترجمة أن يكون المترجم متقنا اللغة المترجم إليها، صرفها ونحوها وإملاءها، ملما ببلاغتها وحسن بيانها، كما ينبغي له أن يتقن اللغات التي يترجم عنها وإليها اتقانا كاملا "ومقبولا، فلا يغيب عنه معنى من المعاني أو لفظ من الألفاظ، أو قاعدة من القواعد، كيما لا يكون عمله أدنى إلى الأمانة وأقرب إلى السلامة"[14]. ونشيد بالذكر، إلى أن هذه الشروط تتوفر جميعها لدى أبي العيد، وقد دعمها مساره الأكاديمي، الغربي خاصة منه، دارسا ومدرسا. وينضاف إلى هذا التكوين جملة من الحوافز، أبرزها تشجيع أستاذه علي جواد الطاهر له وفي هذا يقول: "وللتاريخ أسجل أن أستاذي المرحوم الدكتور علي جواد الطاهر هو الذي شجعني على الترجمة، ونشر لي في مجلة (المعلم الجديد) بعض المترجمات من أشعار بودلير ومالارميه، وكلفني بترجمة دراسة نفسية عن بودلير، كتبها بول بورجي..."[15]. وإلى جانب هذا التحفيز، هناك دوافع ذاتية دفعت بأبي العيد إلى اقتحام حقل الترجمة وقد لخصها بقوله: "أحببت الترجمة، وكان ذلك عندما لاحظت في بداية الأمر أننا في المغرب العربي عالة على المشرق العربي، فيما يتصل بالترجمة، على حين أنه كان من المفروض أن يكون العكس، بالنسبة إلى الترجمة عن الفرنسية على الأقل، فأحببت أن تكون لي مساهمة في هذا المجال"[16].

لا مندوحة لأي مترجم، وهو يقدم على تعرية تراث التراكمات الحضارية على تنوع مشاربها، والتراث قدرنا، كما يقول مارتن هايدغر، عن لغة وسيطة، وهي عند

أبي العيد – كما يورد في حديث له – اللغة الفرنسية[17]، بل وتكاد ترجماته تنطلق من اللغة الفرنسية لينتقل بعدها إلى الألمانية، بادئا بترجمة القصص ثم الشعر، فالمقالة النقدية والمسرحية والرواية، يقول في هذا الصدد: "واصلت الترجمة عن الفرنسية في السنة الأولى من ذهابي إلى النمسا للدراسة وبعد فترة من الزمن أخذت أترجم عن اللغتين معا أو عن الألمانية وحدها، وأراسل مجلة الفكر التونسية ومجلات أخرى"[18].

وبعد، هل ترجم دودو ليقول – كما يورد بختي بن عودة – كفاءاته اللسانية أو المعجمية أو الأسلوبية، أم ليبوح بحقه في الاختلاف من حيث هو نقلة كونية لا تفرض على الغير نمط وجود، ولا نمط تمثل العالم؟[19]، إن الغاية التي سعى إليها من توسل الترجمة إنما تتمثل في الاقتراب المتجدد من الأشكال المعرفية الأجنبية ومحاكاتها ثم تخطيها إبداعيا وإنتاجية لأننا – في اعتقاده – "لن نتمكن من فهم الأنواع الأدبية الغربية، والإبداع فيها، وربما تجاوزها بشكل من الأشكال إلا إذا نحن أكثرنا من ترجمة القديم والجديد منها كما فعل بعض رواد نهضتنا الحديثة في المشرق"[20].

وإذن، فالوعي بأهمية الترجمة من حيث هي وسيلة من وسائل التفاهم البشري، وقناة من قنوات المثاقفة، ومسألة حضارية ملحة، وبدورها الريادي في مجال العلوم والآداب والفنون، ومن ثم في تحقيق نهضة عربية معاصرة، جعل المترجم ينصرف إلى التعرف على ما جادت به قريحة الآخر وعقلياته. فعكف منذ انتقاله إلى الدراسة بجامعة فيينا النمساوية، ثم التدريس بها وبجامعة كييل الألمانية – على الترجمة، وكانت أولى محاولاته الترجمية، القصص القصيرة والشعر والمسرحيات، وهذا ما يبينه قوله في عدة مناسبات: "ركزت أولا على القصة القصيرة، ثم انتقلت إلى ترجمة الشعر نثرا – بطبيعة الحال – والمقالة النقدية والمسرحية والرواية، وإن لم أتمكن من نشر بعضها"[21].

ومع أن المترجم لم يكن التأريخ اختصاصه – كما أكد ذلك بقوله: "كما أنني لست مؤرخا...، وبالرغم من هذا فإني أعتقد أنه من واجب كل من يتقن لغة أجنبية أن يشارك في إعادة كتابة تاريخ بلاده بغض النظر عن ميدان اختصاصه"[22] – إلا أن حماسته الوطنية وجزائريته الأصيلة وإسلامه وعروبته الغائرتين في أعماقه، جعلته يهتم بتسجيل الثورات والمعارك التي خاضتها الأمة الجزائرية. وكان وراء

حرصه على ذلك أهداف سامية يرمي إليها، متجذرة في وعيه الروحي، وتتجلى في قوله: "والظروف الراهنة التي نحاول فيها إعادة بناء شخصيتنا الوطنية تفرض علينا أن نهتم بمعرفة تاريخ الثورات والبطولات التي عرفتها أرضنا المجيدة، فمن المؤكد أن هذه المعرفة تساعدنا على الاعتزاز بماضينا، والحفاظ على خصائصنا المتوارثة"[23]. وإن كانت هذه بعض المرامي التي ما برح دودو يدأب على تحقيقها فإن غايته في واقع الأمر أبعد من ذلك، وتتضح في قوله: "ولا أخفي أنه كان لي هدف آخر أيضا، وهو أن أفتح نافذة أخرى غير النافذة التي نطل منها إلى الخارج عبر اللغة الفرنسية، فلكم كان يحز في نفسي أن أرى جزائريا يكتب تاريخ الجزائر، وهو لا يحسن غير الفرنسية أو آخر لا يحسن غير العربية، فيعد كلاهما تابعا للمؤرخين الفرنسيين، بواسطة أو بدون واسطة، مع ما عرف به بعضهم من دس وتزييف لتاريخنا العربي والإسلامي في الجزائر"[24]. وتشكل الوثائق التاريخية التي ترجمها أبو العيد مصادر هامة "تفيد المؤرخين والجغرافيين وعلماء النفس والاجتماع والطبيعة والسلالات والأجناس وغيرهم... بل إنها لتفيد حتى المبدعين لما تضمنته من قصص وحكايات وأساطير، وأغاني وأشعار شعبية، الكثير منها لم يعد اليوم معروفا في مختلف المناطق التي كان منتشرا بها..."[25]، فهذه الترجمات – ولاشك – أسهمت وتساهم في الكشف عن حلقات مفقودة في تاريخ الجزائر وثورتها الحديثة، ذلك أن أصحابها "تحدثوا فيها عن تجاربهم الشخصية في الجزائر وعلاقاتهم بأهلها وعبروا عن موقفهم من قضاياها الدينية والاجتماعية والسياسية والثقافية والخلقية، كما تطرقوا إلى وصف العادات والتقاليد وأساليب الحياة في المدن والقرى والأرياف"[26].

والواقع، أن هذه الكتابات المدونة "بلغات أجنبية مختلفة، زيادة على احتوائها على تجارب خاصة بكل مؤلف من مؤلفيها، يشكل بعضها قسما من التراث الوطني لا تزال أصوله العربية مجهولة غير معروفة لنا"[27]، وهذا لا يعني أننا نتبنى هذه المعارف والتجارب بجميع ما فيها لأن غاية أصحابها كانت في أغلب الأحيان الدس والتدليس والتشويه، وإنما نتناولها بالدرس والإحاطة والتمحيص. وحتى نموضع استراتيجية الترجمة عند أبي العيد على تباين نصوصها وتشعب مداراتها، آثرنا أن نموقع كل نوع ترجماتي – على حدة – حقق به المترجم خطوط التلاقي الثقافي، ووصل به إلى تشييد تفاعلية لا يستهان بها على الساحة المعرفية

الكبرى. ويمكن تنميط هذه الأنواع إلى ترجمات تاريخية، وترجمات أدبية (روايات، مسرحيات، ترجمات شعرية ونقدية)، وترجمات فكرية وفلسفية.
الترجمات التاريخية: يندرج هذا النوع من الترجمة تحت الترجمة الثقافية والعلمية التي تعنى بنقل الآثار والمؤلفات الفكرية والعلمية والأدبية والفنية من لغة إلى أخرى، ويعتبر "هذا اللون من الترجمة عظيم الأهمية والأثر، لأنه طريق التبادل الثقافي بين الأمم والشعوب والسبيل إلى الرقي العلمي وإغناء المعرفة"[28]. وأما على وجه التحديد والتدقيق فإن هذه المترجمات تؤول إلى الترجمة العلمية التي تتميز "بالدقة والوضوح في المعنى مع صحة المصطلح وسلامة اللغة"[29]. وههنا يستوجب على المترجم أن يحسن تخير العبارة وإجادة العرض. ومن بين المترجمات التاريخية التي توجت بها إبداعات أبي العيد دودو هي:
1 – مذكرات بفايفر (لسيمون فريدريك بفايفر): وقد صدرت في طبعتها الأولى سنة (1975 م)، وكان دودو قد ترجم هذا المؤلف لأول مرة إلى العربية سنة (1968 م)، ونشره في مجلة (الجيش) في أعداد متوالية تحت عنوان: "أضواء على تاريخ احتلال الجزائر"، مركزا فيه على الجانب السياسي والتاريخي، ثم عني فيه بعد ذلك بالجانب الإنساني، وعلى إثرها ترجم فصولا أخرى، الفصول الخمسة الأولى، والفصل الثامن والتاسع والعاشر والحادي عشر، بالإضافة إلى عدد من الفقرات كان قد أهملها أو تُنسيت في الترجمة الأولى[30].

ومما تجدر الإشارة إليه أن المترجم أضاف إلى العنوان الأول في الترجمة عنوانا أصليا هو: "مذكرات جزائرية عشية الاحتلال"، ينقل إلينا فيه ملاحظاته ومشاهداته في الجزائر. وتبرز أهمية مذكرات بفايفر بدءا من الفصل السادس، حيث يتحدث عن العلاقات الجزائرية الفرنسية في الفترة التي سبقت دخول الفرنسيين إلى الجزائر، وفي الفصل الذي يليه يصف معركة الأسطولين الجزائري والفرنسي بصورة مفصلة، مشيرا إلى مشاركة الشعب فيها، وموقف بعض الأفراد من الداي، ومن نتائج تلك المعركة، وينوه المترجم بان هذه الأحداث لم يأت على ذكرها أي مصدر آخر[31].

ويتعرض بفايفر، أيضا، في مؤلفه إلى الأحداث التي وقعت في شرق الجزائر، مبينا في الوقت نفسه علاقة الجزائر بالسلطة العثمانية وعلاقتها بالحكومة المصرية، كما يتحدث عن استعدادات الجزائر للحرب بعد نزول الجيش الفرنسي

إلى البر، حيث أسرعت الجيوش الجزائرية إلى مقاومة الغزو الأجنبي، مقدما في الوقت نفسه صورة مؤثرة عن المآسي التي خلفتها هذه الحرب. ولا ينسى المؤلف الحديث عن موقف اليهود من قضية الاحتلال، والجرائم التي ارتكبوها.

وجماع القول، إن الأحداث والوقائع التي نقلها بفايفر كثيرة ومتنوعة، عاش بعضها بنفسه وشاهدها وسمع بعضها الآخر من غيره.

2 – ثلاث سنوات في شمال غربي إفريقيا (هاينريش فون مالتسان): وهو في أربعة أجزاء، خص الجزائر بثلاثة أجزاء، ويصف في الرابع بعض المدن المغربية التي زارها والحياة فيها[32]. ظهر الجزء الأول منه سنة (1976 م)، وتحدث فيه المؤلف عن مدينة الجزائر وما حولها. أما الجزء الثاني فنشره سنة (1979 م)، وصور فيه بعض المدن الجزائرية التي أقام فيها حينا أو أحيانا، مثل مدينة تبسة. أما الجزء الثالث فتم نشره سنة (1980 م)، وسجل فيه مالتسان رحلته إلى شرق البلاد وجنوبها، حيث من قسنطينة ينطلق نحو الصحراء، فيزور مدينة الأغواط والجلفة وعين ماضي.

وما يلفت نظر المتلقي في الجزء الثالث، استعراضه للكثير من الطقوس والشعائر التي كانت سائدة في مدينة قسنطينة آنذاك، كتصويره لطائفة عيساوة، مبينا مركزها الاجتماعي، وذلك من خلال حوار ممتع أجراه مع أحد أتباعها، وكان يريد من ورائه أن يتوصل إلى معرفة أسرار تلك الطائفة، التي يدعي أفرادها القدرة على أكل النار واللعب بالحيوانات السامة، دون أن يصيبهم منها أذى[33]. كما يرصد مالتسان الكثير من العادات والتقاليد المتبعة في قسنطينة خلال شهر رمضان المعظم الذي قضاه فيها عام (1862 م)، فيصف مظاهره المختلفة، ويذكر حتى مختلف الأطعمة، التي تقدم فيه لأن التعرف عليها في اعتقاده يدخل في إطار معرفة عادات الشعب وأعرافه وتقاليده. وإلى جانب ذلك يصور فرحة الأطفال بالعيد، مقارنا بينهم وبين الأطفال الفرنسيين، ويفضلهم على هؤلاء بناء على صفات معينة يتحلون بها[34]. ويضم هذا الجزء – إضافة إلى ما سبق ذكره – عدة معلومات، ولا سيما ما يتعلق بالشخصية الجزائرية، مقوماتها، محامدها ومثالبها، وحسب المترجم، فان مالتسان بنى هذه الأحكام على التجربة والملاحظة الدقيقة[35].

3 – قسنطينة أيام أحمد باي (فندلين شلوصر): وقد نشره بين سنتي 1976 – 1977، وأصل الكتاب كما وضعه شلوصر، في عنوان مفرط الطول هو: "رحلات

في البرازيل والجزائر، أو مصائر فندلين شلوصر البومباجي السابق لأحمد باي قسنطينة"، وقد قسمه إلى جزأين: الجزء الأول خاص برحلته إلى البرازيل وحياته فيها. أما الجزء الثاني، والذي ترجمه أبو العيد، فقد خصصه للحديث عن الجزائر، وعنوانه: "الجزائر (1831 م – 1837 م)"، إلا أن المترجم عمد إلى تغيير العنوان حتى يكون – في منظوره – أكثر دلالة وموضوعه أكثر تحديدا ووضوحا[36]. وفي هذا المترجَم، حديث عن عدة شخصيات جزائرية تاريخية، مثل: ابن زعمون، وعلي بن عيسى، وأحمد باي، وأحمد بومرزاق، وغيرهم... وتسليط للضوء على الكثير من أوضاع مدينة قسنطينة، وبالضبط أثناء الحملة الأولى والثانية التي تم احتلالها فيها، مركزا في الوقت ذاته على موقف الأهالي من العدو الأجنبي. ثم هناك وصف دقيق ورائع لحياة أهل المدينة والريف الشعبية بأفراحها وأقراحها.

والحق، أن هذه المترجمات تعد بمثابة وثائق مهمة، لأنها تتحدث عن فترة من فترات تاريخنا في القرن الماضي، وتقدم معلومات قيمة عن مدينة الجزائر قبل الاحتلال الفرنسي (وذلك ما فعلته مذكرات بفايفر)، وعن مدينة قسنطينة قبل أن يتم احتلالها. وتبرز بصورة خاصة الصراع الذي عرفته منطقة الشرق الجزائري بكاملها في تلك الفترة، وعن ظروف الاحتلال وملابساته العديدة، ودور المواطنين في مقاومة المعتدي.

4 – الأمير عبد القادر (يوهان كارل بيرنت): في هذا المترجَم تفصيل لكثير من الأحداث في الحقبة التي عاشها المؤلف في الجزائر (1837 م – 839 م). ويشير المترجم ههنا، إلى أن المعلومات التي جمعها كارل بيرنت من النادر أن نعثر عليها عند مؤلفين آخرين[37]. يقدم كارل بيرنت منذ البداية توصيفا لمدينة المدية التي دخلها أسيرا، وغادرها بعد خمسة أشهر، لينتقل إلى مدينة مليانة، ثم سرعان ما تركها وتوجه إلى مدينة معسكر، حيث يلتقي بالأمير عبد القادر، ولعل لقاءه به هو ما ساعده على وصفه في مكتوبه وصفا حيا. وزيادة على هذا، يتطرق إلى وضعه السياسي ودهائه وشجاعته وعن شخصيته بشكل عام، ثم ثقافته وتمكنه من اللغة العربية وآدابها وقراءاته لدواوين الشعر العربي، وعن حبه العفيف وعن أسرته وقلة رؤيته لها، وعن أسلوب حياته وطريقة معيشته البسيطة في المأكل واللباس على حد سواء. هذه الصفات كلها هي التي جعلت منه في نظره أميرا عظيما. أما عن الجانب العسكري والحربي، فإنه يقدم وصفا مفصلا عن معارك الأمير مع

الفرنسيين، وكذا أوضاع البلاد بعد توقيع معاهدة التافنة[38]. والمؤلَف – حسب المترجم – رغم أنه تسجيل لوقائع تاريخية إلا أنه ذو طابع مذكراتي، يقترب من السيرة الذاتية أو الرواية. سواء من حيث عرض الأحداث وسردها، أو طريقة الأسلوب، أو حتى تناول الشخصيات[39].

لعل هذا غيض من فيض، إذ لا يسعنا المقام لأن نستعرض موقف الأوروبيين من مؤرخين ورحالة ومفكرين من الاحتلال الفرنسي للجزائر، ومن تقديمهم صورة عنها وعن أبطالها وتقاليدها وعاداتها من منظور أوروبي، بل يحتاج هذا إلى دراسة مستقلة تفي بكل ما جادت به هذه المؤلفات، والتي من شأنها أن تعيننا على إعادة قراءة وكتابة تاريخنا المجيد بعد الدراسة والغربلة.

هوامش:

1 – مصطفى ماهر: ألوان من الأدب الألماني، دار صادر، بيروت 1974، ص 401.

2 – شحاذة الخوري: دراسات في الترجمة والمصطلح والتعريب، ط. 1، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، بيروت 1989.

3 – ينظر، عبد النبي ذاكر: مقارنة بين ترجمتين عربيتين، مجلة العرب والفكر العالمي، عدد 7، مركز الإنماء القومي، بيروت 1989، ص 112.

4 – عباس الجراري: التواصل بالترجمة وصعوبة نقل النصوص الأدبية، مجلة المناهل، عدد 14، 1979، ص 78.

5 – المرجع نفسه، ص 68.

6 – نسيم عيلان: إشكالية ترجمة النص الأدبي، مجلة التواصل، عدد 4، جامعة عنابة 1999، ص 65.

7 – المرجع نفسه، ص 68.

8 – ابن عبد الله الأخضر: الترجمة كخيانة عظمى، مجلة ترجمان، عدد 1، 1997، ص 15.

9 – ينظر، إشكالية ترجمة النص الأدبي، ص 68.

10 – محمد عناني: فن الترجمة، الشركة المصرية العالمية، لونجمان، مصر 1996، ص 4.

11 – دراسات في الترجمة والمصطلح والتعريب، ص 65.

12 – لقاء مع الأديب الراحل أبو العيد دودو، أجريته معه في بيته بضواحي ابن عكنون صباح يوم 3 أبريل 2001.

13 – حفناوي بعلي: فضاء المقارنة الجديدة، دار الغرب، وهران 2004، ص 109.

14 – دراسات في الترجمة والمصطلح والتعريب، ص 111.

15 – مجلة عمان، عدد 69، مارس2001، ص 54.

16 – نفسه، ص 54.

17 – من الحوار الذي أجريته مع الأديب الراحل.
18 – مجلة عمان، ص 54.
19 – محمد شوقي الزين: الترجمة والاختلاف (آثار بختي بن عودة)، مجلة كتابات معاصرة، مجلد 9، عدد 34، 1998، ص 9.
20 – مجلة عمان، ص 54.
21 – نفسه.
22 – أبو العيد دودو: الجزائر في مؤلفات الرحالين الألمان، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1989، ص 6.
23 – المرجع نفسه، ص 5.
24 – مجلة عمان، ص 54.
25 – نفسه.
26 – الجزائر في مؤلفات الرحالين الألمان، ص 6.
27 – نفسه.
28 – دراسات في الترجمة والمصطلح والتعريب، ص 56.
29 – المرجع نفسه، ص 57.
30 – سيمون فريدريك بفايفر: مذكرات عشية الاحتلال، ط. 2، تر. أبو العيد دودو، دار هومة، الجزائر 1980، ص 10.
31 – المرجع نفسه، ص 13 وما بعدها.
32 – أبو العيد دودو: دراسات أدبية مقارنة، ط. 1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1990، ص 6.
33 – هاينريش فون مالتسان: ثلاث سنوات في شمال غربي أفريقيا، تر. أبو العيد دودو، الشركة الوطنية، الجزائر 1980، ج 3، ص 49 وما بعدها.
34 – المرجع نفسه، ص 92.
35 – المرجع نفسه، ص 10.
36 – ينظر، فندلين شلوصر: قسنطينة أيام أحمد باي، تر. أبو العيد دودو، الشركة الوطنية، الجزائر 1977، (المقدمة).
37 – ينظر، يوهان كارل بيرنت: الأمير عبد القادر، تر. أبو العيد دودو، دار هومة، الجزائر 1977، ص 10 وما بعدها.
38 – المرجع نفسه، ص 13.
39 – المرجع نفسه، ص 23.

أثر الفقه وأصوله في الدرس النحوي العربي

الشارف لطروش
جامعة مستغانم، الجزائر

أورد العلماء روايات مختلفة متباينة حول نشأة النحو العربي (فمن قائل إن عليا بن أبي طالب هو الذي أرشد أبا الأسود ولقنه مبادئ النحو، ومن زاعم أنه ألقى إليه أصولا فاحتذى عليها أو نحا نحوها... ومن قائل إن أبا الأسود هو صاحب الفكرة، وإن زياد بن أبيه لم يأذن له بتنفيذها بادئ الأمر ثم غير رأيه وأمره بالتنفيذ... ومن منكر لكل ذلك زاعم أن طبيعة العصر، عصر علي وأبي الأسود، طبيعة بدائية لا تهيئ لأصحابها أن يؤلفوا ويقسموا ويضعوا القواعد والأصول)[1]. ويرى أحمد أمين (ت 1954 م) أن تاريخ نشأة النحو العربي يشوبه كثير من الغموض حيث يقول: (تاريخ النحو في منشئه غامض كل الغموض، فإنا نرى فجأة كتابا ضخما هو كتاب سيبويه ولا نرى قبله ما يصح أن يكون نواة تبين ما هو سنة طبيعية من نشوء وارتقاء وكل ما ذكروه من هذا القبيل لا يشفي الغليل)[2]. وأما عن أسباب وضع النحو فيرى ابن خلدون (ت 808 هـ – 1406 م) أنها تتلخص في الخشية من ذهاب ملكة اللغة إذ يقول: (وأول من كتب فيها – يعني قواعد النحو – أبو الأسود الدؤلي، ويقال بإشارة من علي – رضي الله عنه – لأنه رأى تغير الملكة، فأشار عليه بحفظها، ففزع إلى ضبطها بالقوانين الحاضرة المستقرأة ثم كتب فيها الناس من بعده... وكان الناس أحوج إليها لذهاب الملكة من العرب فهذب الصناعة وكمل أبوابها)[3].

والثابت تاريخيا أن علم النحو نشأ بسيطا واستغرق وقتا معتبرا حتى بلغ مرحلة النضج والكمال، و(لم يكتب له النماء الذي نراه الآن والتفرغ في البحث والاحتجاج القوي والقياس الدقيق والنظر الثاقب والتعليل البارع إلا في القرن الرابع الهجري وما تلاه من قرون، إذ بعد هذا القرن أزهر عصور الابتكار في تأليف النحو واللغة)[4]، وقد نشا عن تطور هذا النحو وكثرة مسائله ظهور علم أصول النحو، وكان من أوائل من كتبوا فيه أبو بكر محمد بن السراج (ت 316 هـ – 929 م) الذي ألف فيه كتابا أسماه: أصول النحو الكبير والصغير، وأبو القاسم

الزجاجي (ت 337 هـ)، صاحب كتاب الإيضاح في علل النحو، وابن جني (ت 392 هـ) وله فيه الخصائص، وابن الأنباري أبو البركات (ت 577 هـ) الذي ألف فيه كتابين هما: لمع الأدلة، والإغراب في جدل الإعراب.

أثر العلوم الإسلامية في الدرس النحوي العربي:

تأثر الدرس النحوي العربي بعدة علوم إسلامية منها: القراءات القرآنية وعلم الحديث وعلم الكلام والفقه وأصوله وغيرها، وقد كان النحو العربي وثيق الصلة بالقرآن الكريم، بل إن القرآن كان مفجر الدراسات اللغوية، فكان أول المصادر التي استقى منها النحويون شواهدهم، واعتمدوا عليها في تقرير القواعد الصرفية والأحكام النحوية، ويقول الراغب الأصفهاني (ت 502 هـ)، في هذا الصدد: (وألفاظ القرآن الكريم هي لب كلام العرب وزبدته، وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمهم، وإليها مفزع الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم)[5].

ويذهب محمود سليمان ياقوت إلى تأكيد قول الأصفهاني، مبينا مسوغات لجوء النحويين إلى القرآن الكريم قائلا: (وقد أخذ النحويون بالشاهد القرآني بلا أدنى خلاف بينهم لأنه من لدن حكيم، وهو في أعلى درجات الفصاحة عندهم، ويمثل العربية الأصيلة والأساليب العالية الرفيعة، وهو أبلغ كلام نزل، وأوثق نص وصل)[6]. وأما استفادة النحاة من القراءات القرآنية فتمثلت في أن تلكم القراءات عملت على إثراء قضايا النحو العربي، وفك مسائله المستعصية لأن (القراءات القرآنية أوثق وأصح متنا وسندا، ولذلك استند إليها النحاة في تقعيد الأصول وضبط كثير من الفروع، وقد أكسبت اللغة مرونة واتساعا، فالقراءة سنة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها)[7].

ومما يدلنا على أن النحو نشأ متأثرا بالقراءات القرآنية[8] أن القراء من تلاميذ أبي الأسود الدؤلي أمثال يحي بن يعمر (ت 129 أو 132 هـ)، وعنبسة الفيل المتوفى حوالي 100 هـ، وميمون الأقرن، ونصر بن عاصم (ت 89 أو 96 هـ)، وعبد الرحمن بن هرمز (ت 117 هـ)، كانت لهمم الملاحظات الأولى في النحو، بل إن بعض الروايات نسبت إلى بعضهم أولية وضع النحو.

وكذلك يبدو تأثر النحويين واللغويين بعلم الحديث واضحا في استخدامهم لكثير من مصطلحاته[9]. من أمثال: الجرح والتعديل، السفه، الكذب، الغفلة، الشذوذ، التصحيف، التحريف، الغريب، المستدرك، المستخرج، السماع، الإجازة،

وغيرها. وقد أشار السيوطي (ت 1505 م) في مقدمة المزهر في علوم اللغة وأنواعها إلى أنه اتبع فيه ترتيب المحدثين فقال: (هذا علم شريف ابتكرت ترتيبه واخترعت تنويعه وتبوبه في علوم اللغة وأنواعها، وشروط أدائها وسماعها، حاكيت به علوم الحديث في التقاسيم والأنواع)[10].

وتأثر النحو العربي وأصوله بعلم الكلام الذي سبقه في الظهور (ومن طبيعة الأشياء أن يتأثر جديدها بقديمها فكيف إذا كان ذلك القديم محوطا بالقداسة والإجلال كعلوم الدين، أو محوطا بالإعجاب والتقدير والحماسة كعلم الكلام)[11].

ومن مظاهر تأثير علم الكلام في أصول النحو وجود مصطلحات مثل (الدور والمنزلة بين المنزلتين، وترافع الحكام، والحكم الطارئ، والسبر والتقسيم، والمعارضة، التناقض، والتعارض، والاستدلال، والعكس، والدفع، والمنع، وغيرها)[12].

أثر الفقه وأصوله في النحو العربي:

كان ظهور علم أصول متقدما على نشأة النحو وأصوله، ودليلنا على ذلك (أن المؤلفات النحوية التي اهتمت بالتفريع وقياس الفرع على الأصل، والأشباه والنظائر، وبيان العلل، هذه المؤلفات كلها كتبها أصحابها بعد زمن الأئمة الأربعة... هؤلاء الأئمة الذين وضعوا علم أصول الفقه وأرسوا قواعده، وهذا يظهر لنا بجلاء أن علم أصول الفقه سبق النحو وأصوله، ومن ثم كان الأول هو المؤثر في الثاني وليس العكس)[13].

ويذكر أبو البركات بن الأنباري في مقدمة كتابه "لمع الأدلة" أن علم الجدل في النحو وعلم أصول النحو يعرف بهما القياس وتركيبه وأقسامه، من قياس العلم وقياس الشبه وقياس الطرد، على غير ذلك على حد أصول الفقه، فإن بينهما من المناسبة ما لا خفاء به، لأن النحو معقول من منقول، كما أن الفقه معقول من منقول[14]. ومن أوجه الشبه بين الإعراب والفقه ظاهرة الخروج عن الاطراد والتي تدل على تأثر النحو بالفقه، التي يقول عنها أبو القاسم الزجاجي (ت 337 هـ): (الأصل في الإعراب أن يكون حركة، ولكن قد يخرج عن هذا الاطراد فيكون حرفا، وهذا الخروج عن الأصل ليس في النحو فقط ولكنه موجود في سائر العلوم الأخرى)[15].

ويمكن لنا أن نتبين أثر الفقه وأصوله في النحو العربي وأصوله في النواحي

الآتية: في المصطلحات، في المنهج، وفي التداخل بين العلمين.

1 – إن أغلب مصطلحات النحو وأصوله مأخوذة عن مصطلحات الفقه وأصوله، ومنها المصطلحات الآتية:

– النسخ: وهو عند الأصوليين الفقهاء (إبطال العمل بالحكم الشرعي بدليل متراخ عنه، يدل على إبطاله صراحة أو ضمنا... أو هو إظهار دليل لاحق نسخ ضمنيا العمل بدليل سابق)[16]. ويظهر النسخ عند النحويين في عمل كان وأخواتها، وظن وأخواتها، وقد تدخل على المبتدأ والخبر فتغير من حكمهما، وتلك الأفعال نواسخ والعملية نسخ.

– التعليق: في أصول الفقه المرأة المعلقة هي الأرملة التي فقدت زوجها، أو المطلقة ولم تستوف عدة النكاح، فلا هي متزوجة ولا هي تستطيع تزويج نفسها، فهي معلقة[17]، وفي هذا النوع من الحالات قال تعالى: (فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة)[18].

وأما التعليق عند النحويين فهو (بحث يتعلق بظن وأخواتها، وهو ترك عملها أي عدم مباشرتها للمفعولين لفظا ومعنى، وذلك إذا وقع أحد هذه الأفعال قبل شيء له الصدر، وذلك أن يقع قبل ما النافية... أي قبل قسم ملفوظ أو مقدر... أو قبل لا الابتداء، أو لام جواب القسم... أو وقع قبل استفهام... وقد سمي هذا الإلغاء اللفظي لا المحلي تعليقا تشبيها للفعل بالمرأة المعلقة التي هي مطلقة ولا مزوجة)[19].

– التعدية: وهو من مصطلحات الأصوليين الفقهاء يستخدمونه (عند إثبات حكم مثل حكم الأصل في الفروع)[20]، وأما النحاة فيعنون بالتعدية (جعل الفعل اللازم متعديا أو المتعدي إلى واحد متعديا إلى اثنين والمتعدي إلى اثنين متعديا إلى ثلاثة)[21].

وأخذ النحويون من علم الفقه وأصوله مصطلحات لا حصر لها منها: القياس، العلة، الابتداء، الكناية، الظاهر، الشرط، اللغو، الحال، الإجماع، الاستنباط، قياس الطرد وقياس الشيء وقياس العلة، والقياس الجلي والخفي، والمصطلحات الخاصة بالعلة وأنواعها، وغيرها[22].

2 – يظهر تأثر النحويين في مناهجهم بمناهج الفقهاء في الشواهد والأقوال الآتية:
يشير ابن جني (ت 1002 م) إلى أثر منهج أصول الفقه على منهجه في كتابه

الخصائص حيث يقول: (لم أر أحدا من علماء البلدين – يقصد البصرة والكوفة – تعرض لعمل أصول النحو على مذهب أصول الكلام والفقه)[23].

ويقر ابن الأنباري بتأثره بمناهج الفقهاء في تأليفه لكتابه الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين حيث يقول: (إن جماعة من الفقهاء المتأدبين والأدباء المتفقهين المشتغلين بعلم العربية بالمدرسة النظامية – عمر الله مبانيها – سألوني أن ألخص لهم كتابا لطيفا يشمل على مشاهير المسائل الخلافية بين نحوي البصرة والكوفة على ترتيب المسائل الخلافية بين الشافعي وأبي حنيفة)[24].

ومن مظاهر تأثر علماء العربية بمنهج الفقهاء اعتمادهم الأحكام العامة التي ساروا عليها في إقرار القواعد، وفي هذا الأمر يقول سعيد الأفغاني: (كان لهم طرازهم في بناء القواعد على السماع والقياس والإجماع كما بنى الفقهاء أحكامهم على السماع والقياس والإجماع، وذلك اثر من آثار العلوم الدينية في علوم اللغة)[25]. ويؤكد مازن المبارك على وجود الشبه والتأثر بين النحويين والفقهاء من ناحية المناهج بقوله: (وأما وجود الشبه بين النحوي والفقيه فقد يكون في أن الفقيه يتلقى الحديث من المحدثين فيتصرف فيه تعليلا واستنباطا وقياسا، وأن النحوي كذلك يتلقى اللغة عن أهلها ويتصرف بها تصرف الفقيه في الحديث)[26].

3 – ومن المؤلفات التي مزجت بين الفقه وأمور الدين نجد: معاني القرآن للفراء (ت 822 م)، ومجاز القرآن للأخفش (ت 830 م)، وتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة (ت 276 هـ). وقد نقل عن ثمامة بن أشرس (ت 213 هـ) – المتكلم المعتزلي – قوله عن الفراء: (جلست إليه وفاتشته عن اللغة فوجدته بحرا، وعن النحو فشاهدته نسيج وحده، وعن الفقه فوجدته فقيها عارفا باختلاف القوم)[27]. ومن أمثلة من جمعوا بين النحو الفقه والكلام في مؤلفاتهم السيرافي الذي (كان نحويا بارعا، وكان معتزليا من أكابر أصحاب الجبائي، ثم إنه ظل يفتي الناس خمسين سنة على مذهب أبي حنيفة فما عثر له على خطأ)[28].

ويروى عن الفراء أنه قال له أحدهم: يا أبا زكريا أريد أن أسألك في الفقه؟ فقال سل، فقال: ما تقول في رجل سها في سجدتي السهو؟ فقال: لا شيء عليه، قال: من أين قلت ذلك؟ قال: قسته على مذاهبنا في العربية، وذلك أن المصغر لا يصغر، وكذلك لا يلتفت إلى السهو في السهو[29].

ومن أثر الفقه في فكر النحويين ما نجده عند الزجاجي الذي تأثر كثيرا بأقوال الفقهاء واستعمل ألفاظهم وتعبيراتهم، بل قاس على بعض مسائلهم، ومن ذلك قوله في التعليل لمسالة الخروج عن القاعدة: (وقد ذكرنا أن الشيء يكون له أصل يلزمه، ونحو يطرد فيه، ثم يعترض لبعضه علة تخرجه عن جمهور بابه فلا يكون ذلك ناقصا للباب... وذلك موجود في سائر العلوم حتى علوم الديانات، كما يقال بالإطلاق الصلاة واجبة على البالغين من الرجال والنساء، ثم تجد منهم من تلحقه علة تسقط عنها فرضه، وكما يقال من سرق من حرز قطع، وقد نجد القطع ساقطا عن بعضهم)[30].

الهوامش:

1 – مازن المبارك: النحو العربي، دار الفكر، ط. 3، بيروت 1981، ص 7.

2 – أحمد أمين: ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، الطبعة العاشرة، بيروت، (د. ت)، ج 2، ص 285.

3 – عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، مطبعة عبد الرحمن محمد، القاهرة، (د. ت)، ص 410.

4 – أحمد سليمان ياقوت: ظاهرة الإعراب في النحو العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1983، ص 156.

5 – الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، (د. ت)، ص 6.

6 – انظر، محمود سليمان ياقوت: مصادر التراث النحوي، كلية الآداب، جامعة طنطا، 2003، ص 74.

7 – ابن الجزري: النشر في القراءات العشر، تصحيح ومراجعة محمد الصباغ، منشورات دار الفكر، (د. ت)، ج 1، ص 09 – 10.

8 – طاهر سليمان حمودة: القياس في الدرس اللغوي، بحث في المنهج، الدار الجامعية، ط. 2، الإسكندرية، 1992، ص 18.

9 – شرف الدين علي: مصطلح الحديث وأثره على الدرس اللغوي عند العرب، دار النهضة العربية، بيروت 1983، ص 41.

10 – جلال الدين السيوطي: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد أبي الفضل وآخرين، طبع عيسى الحلبي، مصر 1958، ص 1.

11 – مازن المبارك: النحو العربي، ص 79.

12 – أشرف النواجي: مصطلحات علم أصول النحو، دار غريب، القاهرة 2001، ص 123.

13 – أحمد سليمان ياقوت: ظاهرة الإعراب في النحو العربي، ص 79.

14 – المرجع نفسه، ص 157.

15 – أبو القاسم الزجاجي: الإيضاح في علوم النحو، تحقيق مازن المبارك، دار العروبة، القاهرة 1960، ص 73.
16 – عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، الزهراء للنشر، الجزائر 1990، ص 222.
17 – سليمان الجمل: حاشية الجمل على الجلالين، المطبعة التجارية الكبرى، مصر.
18 – النساء، الآية 129.
19 – محمد سمير اللبدي: معجم المصطلحات النحوية والصرفية، دار الثقافة الجزائر، (د. ت)، ص 155.
20 – أحمد سليمان ياقوت: ظاهرة الإعراب في النحو العربي، ص 160.
21 – محمد سمبر نجبي اللبدي: معجم المصطلحات النحوية والصرفية، ص 146.
22 – أشرف ماهر النواجي: مصطلحات علم أصول النحو، ص 122.
23 – ابن جني: الخصائص، القاهرة، (د. ت)، ج 1، ص 2.
24 – ابن الأنباري أبو البركات: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق الشيخ محمد محي الدين، المطبعة التجارية الكبرى، 1955، ج 1، ص 3.
25 – سعيد الأفغاني: في أصول النحو، دمشق 1951، ص 83.
26 – مازن المبارك: النحو العربي، ص 85.
27 – المرجع نفسه، ص 82.
28 – المرجع نفسه، ص 83.
29 – المرجع نفسه، ص 82.
30 – أبو القاسم الزجاجي: الإيضاح في علوم النحو، ص 72 – 73.

المصطلح القرآني والثقافة الوافدة

هوارية لولاسي
جامعة مستغانم، الجزائر

لا ضير من استعمال المصطلحات الوافدة واستئناسها في المجالات العلمية أو القانونية أو السياسية أو غيرها وقد أشار المفسرون إلى اشتمال القران على ألفاظ غير عربية من الطور العبرية والمشكاة الحبشية والقسطاس الرومية... وقد شاع بين الفقهاء عبارة تعكس ذهنية منفتحة على ثقافات الأمم أو هي جملة لا مشاحة في الاصطلاح.

إذن لا ضير من استعمال المصطلحات الوافدة ولا التوقف أمامها موقف المتعصب للغة القوم على أن تدخل المادة في معاجم اللغة بعد أن ينظر في مداليلها وإيحاءاتها فان بدت منسجمة مع ثقافتنا ومبادئنا الدينية فلا غضاضة في أخذها واستخدامها، أما إذا كانت عكس ذلك فالواجب رفضها لأنها تختلف أو لا عن الأجواء التي نعيشها وهي غريبة كونها ولدت في أجواء غريبة عن معتقدنا، وعن قيمنا، وعاداتنا، وتقاليدنا، وعلي سبيل المثال المصطلح الشائع بيننا الاستعمار، بينما عندنا في الخطاب الإسلامي أدق الدلالات لحقيقة الاستعمار، وهو الاستضعاف.

وعليه فالبديل نسج، أو تخريج، أو نحت مصطلحات بوحي من واقعنا، وفكرنا وتراثنا، ولا مانع أن دخل المصطلح الأجنبي ثقافتنا، على أن نلبسه ثوب الشرعية ونجرده من مضمونه الفكري، المنافي لقيمنا، وفكرنا وثقافتنا. ولو أن القرآن أبدى مرونة اتجاه المصطلحات الوافدة، إلا أننا نؤكد على أولوية استخدام المصطلحات القرآنية في أعلامنا، وجامعاتنا وحياتنا بكل أبعادها، فهو كلام الله أولا والذي ألجم فصحاء العرب وأنه بشهادة العدو، يعلو ولا يعلى عليه.

ثانيا هو تطويع للسان العربي الذي بدأت تدخله العجمة، وتضيع بعض من سماته النطقية واستخلاف المصطلح الأجنبي، واستحواذه على الألسن، حيث أصبح الناطق باللغة العربية لا يمت بصلة إلى الحضارة، والمدنية، وأن النطق باللغات الأجنبية امتياز وتقدم، منطلقين من موقع عقدة نفسية، والانبهار بحضارة الآخر.

فمهمة أصحاب الفكر والثقافة، الترويج للمصطلحات القرآنية، واستخدامها في محاوراتهم، ومواعظهم وخطبهم، وقداسة القرآن لا تكمن في كلماته حتى لا نحركها ونستخرجها، بل القداسة تكمن في تأويله.

لذلك لا ضرر من استعمال بعض المصطلحات الواردة في الكتاب والسنة، وقد لا تفهم المصطلحات القرآنية الفهم الدقيق، وعليه قد تستعمل في غير مدلولها أحيانا، فلقد رفض بعض الفقهاء استعمال كلمة الكافرين عند مخاطبة المسيحيين ومحاورتهم، فحمل إنكار ذات الله مع أنهم ليسو بذلك والقرآن العظيم يخاطب بألطف العبارات وهي أهل الكتاب، فأما الموارد التي نعتهم فيها بالكفر، فلم تكن في مورد المخاطبة، بل في تصحيح معتقدهم الذي ينسبون فيه بنوة المسيح إلى الله، والكافرون عادة هم المشركون، وليس أهل الكتاب.

والعقدة المتداولة هي الاندهاش، والانبهار بالآخر على أساس انه الأكثر فهما وامتلاكا للمادة والقوة، وانطلاقا من عقدة نقص، وزعزعة الثقة بالنفس.

وفي عرف المغالطة أن القرآن استنفذ طاقته المعرفية، وفقد كفاءته وصار ينتمي إلى ثقافة الماضي (فالنص له دوال إشارية ودلالية، قد تفقد قدرتها على الإشعاع، ولكنها لا تموت أبدا، إذ تظل لها القدرة على القيام بوظيفة الشاهد التاريخي...)[1].

ومصطلحات القرآن لن تموت ما دام القرآن بين أظهرنا، ولان هذا الدين اختار لبقائه لغة تصلح لكل جيل، ولكل زمن، وذات بعد إنساني، وهي موكلة لخدمة خليفة الله في الأرض.

المصطلح العربي وثقافة التقليد:

الثقافة الغربية فرضت نفسها على وطننا العربي ليس من باب نشر العلوم ومد العون للأخر، بل هي نوع من التسلط الثقافي، وفرضت لغتها من خلال ما تعرضه من تقنيات علمية، وحصرت اللغة العربية في مجال الفقه، والشعر، والأدب، وكأنها لا تصلح أن تكون لغة علم، وطب، وهندسة، لافتقارها في اعتقادهم إلى المصطلحات التقنية المعاصرة، والغريب أن من يشتغل بالاشتقاق والتوالد يؤمن بقصور العربية في مواكبة العصر والانفتاح، وطأطأة الرأس أمام الإبادة الثقافية، وقد أدرجت هذه الكلمة مجال الخطاب حوالي 1970 للدلالة على عملية مثاقفة مفروضة على ثقافة من لدن ثقافة أخرى أقوى[2] والإبادة الثقافية عادة ما تقوم بها

الدول المسيطرة صناعيا أو الغازية أو المعولمة، وقد تجد لمصطلح الإبادة الثقافية ما يقابلها من مصطلح الثقافة الغالبة، التي أبادت الثقافة المغلوبة، ورجوعا إلى أول استعمال لهذا المصطلح سنة (1870 م) بأمريكا خلال حربها مع الهنود الحمر[3].

إن السيطرة الثقافية لها جذور في التاريخ، تعود إلى عصر الأسكندر الأكبر، فقد سعى إلى نشر الثقافة اليونانية في العالم، وهذا النوع من العولمة السابقة لا تزال جذورها تضرب بعمقها إلى يومنا هذا باسم العولمة الحديثة، قد تختلف في وسائلها وطرقها لكنها لا تختلف في جوهرها.

من واجبنا إن نستخرج الطاقات الثقافية المخزونة بل وتهذيبها أيضا، وعلينا أن نكون جديرين باستخراجها، وإلا ستبقى دفينة، ولن نستفيد منها، ونبقى في درك الانحطاط المعنوي والفكري، ونظل نستهلك الثقافة المعلبة، والتي تأتي من الغرب فنفتحها ونسخنها ونتناولها ونتقبل طعمها. جميل أن نتثاقف والأجمل أن تكون بنية التعرف على الغير، والاستفادة من طاقاته الثقافية، وعندنا وسائل متعددة من اجل ذلك (الجامعة العربية، مجمع اللغة، مجلس التعريب السفارات، بعثات التعاون مع الدول العربية من جهة ومن جهة أخرى نتعرف على الجانب الشرقي مثل الصين، اليابان، الهند فضلا عن الأتراك والفرس).

ماذا نعرف عن ثقافة هذا العالم؟ لماذا لا يهتم إعلامنا بما يحدث هناك، وماذا ترجم لهم أو عنهم؟ لماذا لا نعرف عن آسيا إلا تسونا مي؟ هذا من جانب المثاقفة أما جانب التثاقف الذي يخص داخل التراب الوطني فنحن نملك المسارح، ودور الثقافة والفنون، وعندنا صناعات، ونشاطات ثقافية، وجمعيات أدبية وإعلام الذي أصبح وسيلة ترفيه لا توجيه وتعليم، ضف إلى ذلك جهود الترجمة والتعريب لعلوم الغرب السائرة في بلاد المشرق[4] وهي تهدف إلى إنشاء مراكز للبحوث والتنسيق مع مختلف الدوريات من أجل التكامل العربي علميا، اقتصاديا، وثقافيا...

وحدة اللغة ووحدة المعرفة:

جاءت النظرية النونية المشتقة من الآية (ن والقلم وما يسطرون)[5] كما يطلق عليها اسم نظرية وحدة المعرفة[6].

هذه النظرية لم تكن حصيلة فكر منفرد متفرد وإنما هي حصيلة دراسات متلاحقة لعلماء ولغات وحضارات، وللسلف اليد الطولى في تطوير علم اللغة من خلال ما صنفوه خدمة للإسلام والقرآن الحكيم ومدارسته وتبيان محكمه من

متشابهه وناسخه من منسوخه، وعامه من خاصه، وحوا ميمه وقراءاته وما قدموه من خلافات مدرسية ومذهبية ونظريات كان لها الفضل في إحياء الدروس اللغوية، ونخص بالذكر في مجال البلاغة والإعجاز، إمام البلاغة عبد القاهر الجرجاني في كتابيه أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز، الذي استفادت منه النظرية المعاصرة في علم اللغة.

إن مصطلحات القرآن الحكيم تحوي رموزا وإشارات، لا يعلم تأويلها إلا الله والراسخون في العلم الذين طهرهم المولى وفتح قلوبهم للعلم (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام)[7].

إن نظرية وحدة المعرفة تنطلق من وحدة الوجود أو عالم الإنسان الواحد، ومنه جاءت الأديان وهي ذات حقيقة واحدة وهي معرفة الإله.

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

فوحدة المعرفة ووحدة الوجود، ووحدة عالم اللسان المتمثلة في البيان (الرحمن خلق الإنسان علمه البيان)[8] صحيح أن الاختلاف في الألسن وأنظمة الأصوات ودلالاتها، لكنها لا تعني اختلاف الإنسان (ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين)[9] فكان الاصطلاح بين العلماء على البيان.

يحيل البحث عن وحدة المصطلحات إلى وحدة الإنسان، فهذا علم الأنثروبولوجيا العلم الذي يبحث في أصل الإنسان، وتقاليده، وعاداته وأديانه ورسومه وثقافته وأجناسه، كشف عن وحدة البشر بفعل الانتشار الثقافي من جهة ووحدة العقل البشري الذي كان قد أشار إليه القرآن سلفا (يا أيها الناس، اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة، وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء)[10].

إن علم اللغة الحديث يبحث في اللغة تحت نظرية العلامات وهو يقرر أن هدفها (وظيفي هو الاتصال وهو ضرورة ملازمة للإنسان)[11] والاصطلاح لا يكون إلا في وسط الجماعة، وامتياز البشر عن سائر المخلوقات باللغة أو القلم الذي هو سلاح العلم و*المعرفة* (يرفع الله اللذين آمنوا منكم واللذين أوتوا العلم درجات)[12].

قد يقال أن للحيوان لغته ولكنها في الحقيقة ليست لغة بالمفهوم المنطوق، بل هي إشارات لا ترقى إلى مستوى لغة البشر (وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون)[13]. والإنسان بما كرمه الله تعالى، وجعله

سيدا في الأرض، ووهبه لغة التخاطب بمداليلها، وحروفها، وأصواتها ضف إلى ذلك العقل أداة التفكير، والجسد أداة تنفيذ اللغة.

النظرية النونية هي عالمية، لأن النظريات تقوم على فكر موحد والقاعدة التي ارتكزت عليها النظرية النونية، هي الفكر الإسلامي العظيم، ومنهج النظرية دلالته الوحدة والتوحيد، في أصول الكلمات، والأسماء، وجذور المفردات، والمقاطع النغمية المنحدرة عن أصل واحد (وعلم آدم الأسماء كلها)[14] فشهادة القرآن أن الإنسان إلى مرجعية موحدة وإلى أصل واحد، وإلى ثقافة أم، تفرعت منها الثقافات الأخرى، وإلى لغة واحدة، هي لغة القرآن، فهذه العبرية لها جذور من العربية وكل لغات العالم تتوحد في جذورها، لكن الواهم الضيق الأفق لا ينظر إلآ إلى ظاهر العلامات، لا يتعداها إلى المدلول والمعلوم وهو كتاب الله الحكيم، الذي جمع فيه جذور الأديان، والمعتقدات، والمعارف والفنون والآداب.

وحدة المصطلحات في ضوء النظرية النونية:

إن تعدد الألسن واللغات، حسب المناطق والظروف المكانية والزمانية، وتباين التجارب الإنسانية، كما أن لارتباط الأشخاص والاتصال فيما بينهم حدوث تلاقح فكري واستيراد وتوريد الثقافات، يؤدي إلى التثاقف عند ذلك تتشكل اللغات، وتتعدد الألسن، وتنشق وتتشقق، لكن الجوهر يبقى في البيان، فالبحث عن اللغة يكون بواسطة اللغة، والبحث عن البيان يكون بالبيان نفسه. ولو تتبعت مصطلح اللغة في القرآن الكريم تجده دلالة على اللسان (واجعل لي لسان صدق في الآخرين)[15]، (وهو أفصح مني لسانا فأرسله معي ردءا يصدقني)[16]، (ألم نجعل له عينين، ولسانا وشفتين)[17]، (واحلل عقدة من لساني، يفقهوا قولي)[18] وآيات أخر جميعها تتحد في دلالة واحدة هي البيان.

كما أن للغة جانب من اللغو وهو خلاف البيان (والذين هم عن اللغو معرضون)[19] وهي اللغة الفارغة من محتوى الدلالة، كذلك نجد مادة اللغا الصوت، أو لغو الطير وتعني أصواتها[20] وتتشابه اللغة دلالة وصوتا مع سائر اللغات تدل على (logie) اللاتينية التي تدل على النظم و(logo) و(language, langue) منها المنطق. ويمكن التفاهم مع جميع البشر، وهذا ما يسعى إليه علم اللغة الحديث (ومن سوء الاصطلاحات وفهمها يحصل سوء الفهم والاختلاف)[21] وهذا تفسير الفجوة الموجودة بين البشر سواء الذين ينتمون إلى ثقافة واحدة أو مخالفة.

إن القرآن الحكيم جمعت فيه جذور الأديان والعقائد والمعارف الإلهية، وما دام الإله واحد والكتاب – القرآن – موحد، والرسالات السابقة دعت إلى التوحيد، أو إلى الكلمة الواحدة التي دعى إليها المولى تعالى (قل يا أهل الكتاب، تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم، ألا نعبد إلا الله، ولا نشرك به شيئا، ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله)[22] من هنا تظهر وحدة الأديان ووحدة الجذور ووحدة المنشأ، ووحدة المآل، وقد بلغ الدين وحدته وكماله بالقرآن الحكيم والرسول العظيم.

ومن أجل إن نتعرف على وحدة اللغة من خلال القرآن الحكيم، نؤسس لدلالات مصطلح (الدين) وما له من روابط وعلاقات ووحدة أصوات أساسها حرف الدال والنون. فقولهم دان فلان يدين دينا، استقرض وصار عليه دين فهو دائن، ورجل مديون، كثر ما عليه من الدين، والدين الجزاء والمكافأة، ويقال دانه أي جازاه. والشائع بيننا كما تدين تدان، أي كما تجازي تجازى، والدين في الأصل العبادة والعبودية لله الديان، ودان له أي أطاعه.

ونافلة القول إن دلالات الدين هي الخضوع والالتزام والعبادة والجزاء، ونظير هذه المعاني جاءت في مختلف اللغات واللهجات، فكلمة داد بالفارسية تعني القاضي ونجد بالفرنسية (Dieu) وبالإنجليزية (God) وفي الإسبانية (Dios) وفي اليونانية (Zeus) بإبدال الدال بالزاي، والدين (Dette) و(Good) الجواد وهذا ما يؤكد خلود كلمة دين، وكل الكلمات التي مرت احتفظت بحرف الدال كصوت شائع مشترك بينها، ومثلها كلمة ديوان الفارسية التي تدل على التسجيل والتدوين، وجاء في سورة الفاتحة (مالك يوم الدين)[23] وهو يوم المعاد حيث تعرض كل الأعمال.

الهوامش:

1 – نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، ص 264.

2 – جان بيير فاريني: عولمة الثقافة، ترجمة عبد الجليل الأزدي، دار القصبة، الجزائر 2002، ص 91.

3 – نفسه.

4 – مجلة المستقبل العربي: الثقافة والمثقف في الوطن العربي، العدد 10، 1992، ص 263.

5 – القلم، الآية 1.

6 – محمد علي الحسيني: متخصص في علم اللغة المقارن.

7 – الأنعام، الآية 125.

8 – الرحمن، الآية 4.

9 – الروم، الآية 22.
10 – النساء، الآية 1.
11 – محمد علي الحسيني: علم اللغة التوحيدي بين النظرية والتطبيق، مؤسسة التوحيد، 1997، ص 42.
12 – المجادلة، الآية 11.
13 – النحل، الآية 68.
14 – البقرة، الآية 31.
15 – الشعراء، الآية 84.
16 – القصص، الآية 34.
17 – البلد، الآيات 8 – 9.
18 – طه، الآيات 27 – 28.
19 – المؤمنون، الآية 3.
20 – ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، ج 13، ص 213 – 214.
21 – علي الحسيني: علم اللغة التوحيدي، ص 45.
22 – آل عمران، الآية 64.
23 – روجي بعلبكي: المورد الثلاثي (قاموس)، دار العلم للملايين، 2004، ج 5، ص 338.

تأثير اللغة العربية في غيرها من اللغات

ليلى صديق
جامعة مستغانم، الجزائر

إن اللغة كائن حي، ويعتري هذه اللغة ما يعتري الأحياء، من غنى وفقر ومن سعة وضيق ومن انتشار أو انحسار، ومن تجمع وتفرق، ومن عزة وذلة، ومن حياة وموت. وتتأثر اللغة بحضارة الأمة، ونظمها وتقاليدها واتجاهاتها العقلية ودرجة ثقافتها وشؤونها الاجتماعية والاقتصادية... وما إلى ذلك. فكل تطور بحث في ناحية من هذه النواحي إلا وينعكس تأثيره في أداة التعبير ولذلك تعد اللغات أصدق سجل لتاريخ الشعوب.

فكلما اتسعت حضارة أمة، نهضت لغتها وسمت أساليبها، وتعددت فيها فنون القول، ودخلت فيها ألفاظ جديدة عن طريق الوضع، والاشتقاق والاقتباس أو الاقتراض للتعبير عن المسميات والأفكار الجديدة، فتحيا هذه اللغة وتتطور عبر الزمن وتصبح أكثر مناعة وصلابة ضد أي صراع لغوي مع اللغات الأخرى. واللغة العربية أصدق مثال على ما نقول، بحيث أصبحت بعد فترة وجيزة من نزول القرآن الكريم لغة العلوم العقلية (كالطب، والكيمياء، والفلك، والطبيعة) مثلما هي لغة العلوم النقلية (كالفقه والتفسير والكلام)، بل غدت لغة العلم الأولى التي لا تضاهيها لغة في القرون الوسطى، وخلفت أثارا تشهد بعبقرية علماء العرب المسلمين على مر العصور والتاريخ.

تداخل اللغات:

لا أحد منا ينكر أن اللغات تتداخل وتتلاقح كلما اتصلت إحداها بالأخرى بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وأن أية لغة من اللغات في العالم كما تؤثر في غيرها، فإنها أيضا تتأثر.

وإنه "من المتعذر أن تضل لغة بمأمن من الاحتكاك كلغة أخرى"[(1)]. ويرى فندريس أن تطور اللغة مستمر في معزل عن كل تأثير خارجي، يعد أمرا مثاليا لا يكاد يتحقق في أية لغة، بل على العكس من ذلك، فإن الأثر الذي يقع على لغة ما من لغات مجاورة لها، كثيرا ما يؤدي دورا هاما في التطور اللغوي، ذلك لأن

احتكاك اللغات ضرورة تاريخية، واحتكاكها يؤدي حتما إلى تداخلها[2].

وأهم ناحية يظهر فيها التداخل هي الناحية المتعلقة بالمفردات أين تنشط حركة التبادل بين اللغات ويكثر اقتباسها بعضها من بعض. ولهذه الظاهرة اللغوية عواملها التي يتتبعها الدارسون عبر مسيرة الصراع اللغوي بين اللغات من أجل البحث عن الأسباب التي تجعل لغة ما أكثر انتشارا من لغة أخرى ودرجة صمودها أمام غزو اللغات الأخرى لها. ومن بين هذه العوامل ذكر عبد الصبور شاهين أن العامل الحضاري والثقافي للغة هو الأهم في التأثير والتأثر بين اللغات والعامل الثاني هو كثرة الناطقين باللغة[3].

ويمكن حصر تلك الأسباب والعوامل التي تؤدي إلى التأثير والتأثر بين اللغات كالتالي:

1- الغلبة في الصراع، والانتصار في الحرب، والمقهور مولع بتقليد الغالب، وخاصة إذا كان للمنتصر حضارة وثقافة ورقي وليس للمنهزم شيء من ذلك. "فقد كانت اللاتينية قديما إحدى لغات الفرع الإيطالي من مجموعة (الهندو أوربية)، محضرة في منطقة ضيقة من إيطاليا، وأصبحت بعد انتصارها في الصراع لغة رسمية لكل من: إيطاليا، والبرتغال، وإسبانيا وفرنسا، والألب، وألبانيا"[4].

2- وكذلك الهجرة القومية المكثفة، أو الاستعمار الثقيل بقضية، سبب رئيسي من أسباب التأثير والتأثر وانتشار اللغات.

3- وتتأثر اللغات بالاحتكاك عن طريق المجاورة أو التجارة، وكذلك أثناء الحروب فالإنجليزية والفرنسية والألمانية، والبرتغالية – مثلا – تتقارض المفردات وتأثرت كلها أيضا ببعضها بسبب الحروب التي قامت في أوربا.

والحروب الصليبية نقلت إلى اللغات الأوربية، كثيرا من الألفاظ العربية قد تعد بالآلاف؛ وذكر بعض العلماء أن الإسبانية أخذت من العربية أكثر من أربعمائة لفظة في شؤون البحرية وحدها[5]. فضلا عن أن المعاملات التجارية، قد أثرت كثيرا، ونقلت أسماء الأشياء من المنتجات الفلاحية أو الصناعية التجارية المتبادلة، وما يلزمها.

4- والملاحظ أيضا أن للعلاقات الثقافية والحضارية بين الشعوب أثر عميق في التبادل والتأثير والتأثر بين اللغات في العالم.

ونجد أحيانا لغتين متعايشتين، ولا تستطيع إحداهما التغلب على الأخرى،

ويرجع ذلك إلى عراقة كل منهما في الثقافة والحضارة، أو لقلة الأفراد المهاجرين أو الفاتحين. فاللاتينية مثلا لم تتغلب على الإغريقية، لعراقة الأخيرة في الحضارة. والتركية (لغة الإمبراطورية العثمانية) أبان عظمتها وسطوتها، لم تستطع التغلب على أية لغة في البلاد التي خضعت للإمبراطورية، إذ ليس للتركية حضارة سابقة، فضلا عن أنهم لم يمتزجوا بأصحاب البلاد التي حكموه زمانا ليس بالقصير[6].

ونتيجة للتعايش بين اللغات يقع التأثير والتأثر بين اللغات المتمثل في افتراض الألفاظ، فيتسع محل لغة وتتطور وتزداد حيويتها، وتلك سنة اللغات حين التعايش والاحتكاك والتجاور.

ونجد اللغة العربية كغيرها من اللغات في العالم عبر التاريخ تداخلت مع اللغات الأخرى حين احتكت واتصلت بالأمم المجاورة بسبب الحروب والمعاملات التجارية والثقافية، فأثرت وتأثرت حسب قانون التجاور والصراع.

العربية لغة مؤثرة في غيرها من اللغات:

إن اتصال العربية باللغات الأعجمية لا بد وأن ينجر عنه تقاطع وتشابك يحمل في ثناياه آثارا عميقة، وخاصة أن هذا الاتصال توسع بصفة مكثفة في العصر الإسلامي، بحيث شهد المجتمع هجرات فردية وجماعية، فأخذت العربية تؤثر وتتأثر، فتأثير العربية في غيرها من اللغات كان كبيرا وخاصة في عهد الدولة العباسية أين امتد سلطان العرب الفاتحين جغرافيا من أسبانيا والبرتغال غربا إلى حدود الصين شرقا، ومن سفوح الأناضول شمالا إلى أوساط إفريقيا جنوبا[7]، فانتشرت اللغة العربية وارتفع شأنها برفعة أهلها. والذي جعل منها لغة قوية تبز غيرها من اللغات هو ارتباطها بالقرآن الكريم الذي نزل بها.

يضاف إلى ذلك طبيعتها التركيبية والدلالية الغنية بالأوزان وكثرة المترادفات وانسجامها الصوتي. وقد أظهر التاريخ قدرة اللغة العربية على استيعاب الأفكار الجديدة التي جاءت بها الشريعة الإسلامية الغراء، وبين كفاءتها الواسعة في الترجمة من اللغات الأعجمية في العصر العباسي الأول، ولم يشك واحد من المترجمين آنذاك، قصور الفصحى عن استيعاب الأفكار الفلسفية والعلمية التي كانت لمفكري الإغريق والرومان والسريان وغيرهم[8].

ويرى بعض اللغويين المحدثين أن اللغة العربية امتازت بحيوية نفاذة متأججة بحيث لم تنازل لغة أيام الفتوحات الإسلامية إلا ظفرت بها. ظفرت في العراق

باللغتين الآرامية والسريانية، وفي إيران انتصرت على اللغة الفارسية وظفرت بها، وفي الشام باللغتين السريانية واليونانية وفي مصر باللغتين القبطية واليونانية، وفي المغرب باللغتين البربرية واللاتينية، وفي الأندلس باللغة الإسبانية، وأهل كل هذه البلدان شرقا وشمالا وغربا زالت لغات ألسنتهم وحلت مكانها العربية واتخذوها للتعبير عن مشاعرهم شعرا ونثرا وعن عقولهم وألبابهم فكرا وعلوما وسياسية(9).

لقد أشار ابن خلدون إلى هذا التأثير في "مقدمته" أين خصص فصلا عنوانه لغات أهل الأمصار قال فيه: "اعلم أن لغات أهل الأمصار إنما تكون بلسان الأمة أو الجيل الغالبين عليها... لأن الناس تبعُ للسلطان وعلى دينه فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام وطاعة العرب وهجر الأمم لغاتهم وألسنتهم في جميع الأمصار والممالك..."(10)

ويشير أيضا إلى تأثر اللسان العربي المضري وذلك بسبب اللحن على ألسنة العامة من العرب للاختلاط الذي وقع بين العربية وألسنة الأعاجم في الأمصار الإسلامية أثناء وبعد الفتوحات الإسلامية، وأدرك التغيرات الصوتية والتركيبية في كلام العرب الفصيح ويعبر عن ذلك بفساد اللسان المضري. وهي البداية لظهور العاميات الإقليمية في الأمصار الإسلامية، وقد عبر ابن خلدون عنها بـ"اللسان الحضري" وقال: "ثم فسد اللسان العربي بمخالطتها بعض أحكامه وتغير أواخره وإن كان بقي في الدلالات على أصله وسمي لسانا حضريا في جميع أمصار الإسلام"(11).

ومن الأسباب الاجتماعية التي أدت إلى تأثر ألسنة الأعاجم في الأمصار باللغة العربية وهجرهم لألسنتهم الأصلية، هو حبهم الشديد للدين الإسلامي وإقبالهم عليه طوعا وليس قهرا، فأحبوا العرب والعربية من خلاله. وشهد التاريخ الإسلامي أن حسن معاملة الحكام المسلمين لهؤلاء الأقوام من الأعاجم أثناء وبعد الفتوحات جعلهم يدخلون في الدين الإسلامي أفواجا وأفواجا.

يضاف إلى ذلك دور الدعاة المسلمين المهم في جلبه وتحبيب الأعاجم في الإسلام وفي اللغة العربية، قال أحمد مختار في إسلام البربر: "لم يكن هؤلاء الدعاة وحدهم السبب في إقبال البربر على الإسلام، فقد كانت القدوة الحسنة والمعاملة الطيبة التي عامل بها الحكام الصالحون رعيتهم من الأسباب الهامة في تحبيب الناس في ذلك الدين الوافد وجعلهم يشعرون بالسيادة والطمأنينة والرضا في

ظله"[12].

ولم يكن تأثير العربية منحصرا في الجانب النطقي فقط، بل تعداه إلى الجانب الكتابي كما يظهر ذلك في اقتباس بعض اللغات الحروف العربية للتعبير عن لغاتها الأصلية، ونجد هذا التأثير خاصة في البلاد الآسيوية والإفريقية وغيرها نحو اللغة الكردية (ولها عدة لهجات)، والأفغانية، والكشميرية، والبنجانية (ولاية بنجاب في شمالي الهند)، والسواحلية (إفريقية الشرقية) الخ. فقد ذكر رفائيل نخلة اليسوعي أن عدد اللغات التي أخذت حروف العربية هو سبع وثلاثون لغة، معتبرا أن تلك العوامل الدينية والسياسية والاقتصادية قد أفضت حتما إلى شدة تأثير العربية في تلك اللغات، وقد دخل قاموس سجل منها عدد من الكلمات العربية، بحيث لا تكاد تجد جملة طويلة في تلك الألسن لا تحوي عدة عناصر عربية[13].

تأثر اللغات الأوربية بالغة العربية:

لقد كان للعربية ابتداء من القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي تأثير كبير في اللغات الأوروبية، استمر طيلة وجودها في الطرف الجنوبي من أوربا، في الأندلس وصقلية وما حولهما من الجزر حتى آخر القرن الخامس عشر. إذا كان وجود العربية قد تقلص في تلك البلاد، فإنه قد ترك بصماته على ألسنة أهلها المتكلمين بالإسبانية أو البرتغالية أو غيرهما من اللغات المحلية حتى الآن.

وعن تأثير العربية في الإسبانية والبرتغالية، نجد الأب جان دي صوصة (ت 1842 م) قد صنف "معجم الألفاظ الإسبانية البرتغالية المشتقة من العربية" وحوى هذا المعجم حوالي ثمانية عشر ألف كلمة مشتقة من أصل عربي، في اللغة الإسبانية واليونانية[14].

لقد اهتم بعض الباحثين الأوروبيين بدراسة الكلمات العربية الدخيلة في المعجمات وتتبع تاريخ دخولها فيها، فالكاتب الفرنسي بيير جيرو أقر بتأثير اللغة العربية في اللغة الفرنسية وقدم قائمة من مائتين وثمانين كلمة دخلت من العربية إلى الفرنسية في عصور مختلفة من التاريخ. وعني فريق آخر بدراسة هذه الكلمات العربية الدخيلة بإظهار الوسائل والطرق التي دخلت من خلالها إلى فرنسا ولغتها مؤكدا على توثيق تلك المعلومات وإسنادها بالدليل العلمي المتوفر، وقدم قائمة حوت أكثر من ستمائة كلمة.

كما نجد أبحاثا أخرى ومقالات نشرت في هذا الصدد في غير فرنسا، ففي

رومانيا مثلا نجد باحثين أكاديميين مثل نيوكولاي دوبرشان الذي قام بتتبع ودراسة الألفاظ العربية الأصل الدخيلة في اللغة الرومانية عبر التاريخ فقال في هذا المجال "دخلت عدة مئات من الألفاظ العربية اللغة الرومانية بواسطة لغات أخرى، وقد دخل معظم هذه الألفاظ – أي أكثر من 400 مفردة – إضافة إلى مئات أخرى من المشتقات منها في اللغة الرومانية وفقا لقواعد اللغة التركيبية وفي بعض الحالات ساعدت لغات بلقانية أخرى مثل البلغارية والصربية – في عملية انتقال هذه الألفاظ من العربية إلى الرومانية. ولا تزال تستخدم في اللغة الرومانية الأدبية المعاصرة ما يقارب مائة لفظة عربية الأصل بصورة عادية، بالإضافة إلى المشتقات منها، كما دخل عدد أصغر من الألفاظ بواسطة اللغات الرومانسية الإسبانية والإيطالية وبخاصة الفرنسية، وفي الوقت الأخير بواسطة اللغة الإنجليزية"(15).

وقد يظن البعض أن اللغة الإنجليزية كانت بعيدة عن تأثير العربية فيها لأن الجزر البريطانية كانت بمنأى عن موجة الفتح العربي الإسلامي لجنوب أوروبا، وحوض البحر المتوسط، ولكن الغزو العلمي العربي لم يترك مكانا في أوروبا دون أن يبلغه. وهكذا وجدنا في الإنجليزية قدرا كبيرا من الكلمات ذات الأصول العربية يصل بها بعض الباحثين إلى بضع مئات، دخلت إلى الإنجليزية مباشرة أو بالواسطة، ولكن صلة العربية بالإنجليزية بدأت متأخرة في منتصف القرن الحادي عشر الميلادي، ولمدة خمسة قرون على الأقل بعد ذلك(16).

وللألفاظ العربية طبيعية الصوت المتغلغل في الأثير، فمن لغة الأسبان والترك والروم إلى سائر اللغات الأوروبية، وبعد حيز من الزمن تعود إلينا هذه الألفاظ العربية كالطيور المهاجرة إلى مواطنها الأولى، ولكن بعد أن تغير من ألوانها، وأطواقها وأجراسها وأصواتها، وكأنما يقودها إلينا دافع الحنين إلى الوطن في البلاد العربية.

الهوامش:

1 – انظر، رمضان عبد التواب: فصول في فقه اللغة، مكتبة الخانجي، ط. 3، القاهرة 1987، ص 258.

2 – فندريس: اللغة، ترجمة عبد الحميد الدوالي ومحمد القصاص، مكتبة أنجلو المصرية، القاهرة، ص 34.

3 – عبد الصبور شاهين: دراسات لغوية، القباس في الفصحى والدخيل في العامية، مؤسسة

الرسالة، ط. 2، بيروت 1986، ص 226.

4 – د. توفيق محمد شاهين: علم اللغة العام، دار أم القرى، 1980، ص 129 – 131.

5 – نفسه.

6 – نفسه.

7 – سعيد أحمد بيومي: أم اللغات، مكتبة الآداب، القاهرة، ص 36.

8 – رمضان عبد التواب: بحوث ومقالات في اللغة، مكتبة الخانجي، ط. 3، القاهرة 1995، ص 171.

9 – سعيد أحمد بيومي: أم اللغات، ص 36.

10 – ابن خلدون: المقدمة، دار القلم، ط. 9، بيروت 1989، ص 379.

11 – نفسه.

12 – انظر، أحمد مختار عمر: تاريخ اللغة العربية في مصر والمغرب، عالم الكتب، القاهرة، ص 246 – 247.

13 – رفائيل نخلة اليسوعي: غرائب اللغة العربية، بيروت 1960، ص 124 – 126.

14 – سعيد أحمد بيومي: أم اللغات، ص 164 – 379.

15 – د. نيكولاي دوبرشان: تطور دلالات الألفاظ العربية الأصل في اللغة الرومانية، المجلة العربية للثقافة، تونس، العدد 28، مارس 1995، ص 171.

16 – عبد الصبور شاهين: دراسات لغوية، مؤسسة الرسالة، ص 229 – 230.

اللغة واللهجة بين الثبات والتحول

د. عبد القادر سلاّمي
جامعة تلمسان، الجزائر

اللغة "فعلة من لغوت، أي تكلمت، وأصلها: لغوة،... وقالوا فيها لغات ولغون... وقيل منها: لغي يلغى: إذا هذى، ومصدره: اللغا... وكذلك اللغو، قال سبحانه وتعالى (وإذا مروا باللغو مروا كراما)[1]. أي بالباطل، وفي الحديث: (من قال يوم الجمعة: صه، فقد لغا)[2]، أي تكلم"[3].

أما حدها، فقد عرفها ابن جني (ت 392 هـ) بقوله: "هي أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"[4]. فأكد بذلك الطبيعة الصوتية للغة، ودل على أنها ظاهرة اجتماعية، لا يتوفر على إحداثها واضع معين، وإنما نشأت بسبب حاجة الإنسان إلى التعبير والتفاهم مع بني جنسه. أما عند المحدثين، فهي مجموعة من اللهجات التي تنتمي إلى بيئة معينة[5].

وفي تعريف اللهجة، جاء في المقاييس: اللام والهاء والجيم: أصل صحيح يدل على المثابرة على الشيء وملازمته، والأصل آخر يدل على اختلاط في الأمر. يقال: لهج بالشيء: إذا أغري به وثابر عليه وهو لهج. وقولهم: هو فصيح اللهجة، واللهجة: اللسان بما ينطق به من الكلام، وسميت لهجة؛ لأنه كلا يلهج بلغته وكلامه. والأصل الآخر قولهم: لهوجت عليه أمره: إذا خلطته[6].

أما من حيث الاصطلاح، فاللهجة تسمى العامية أو المنطوقة أو المحكية أو المحلية أو الدارجة، وهي "اللسان الذي يستعمله عامة الناس مشافهة في حياتهم اليومية لقضاء حاجاتهم والتفاهم فيما بينهم"[7]. فهي اللهجة اليومية العفوية المكتسبة في السنوات الأولى للإنسان والتي يستعملها في تعاملاته العامة، وتختلف من منطقة إلى أخرى في سائر البلدان.

واللهجة في الاصطلاح العلمي الحديث: مجموعة من الصفات اللغوية التي تنتمي إلى بيئة خاصة، ويشترك في هذه الصفات جميع أفراد هذه البيئة[8].

علاقة اللغة باللهجة:

هي علاقة بين العام والخاص؛ لأن اللغة تشتمل على عدة لهجات لكل منها

ما يميزها، وجميع هذه اللهجات تشترك في مجموعة من الصفات اللغوية والعادات الكلامية التي تؤلف لغة مستقلة عن غيرها من اللغات[9]. ومما لا ريب فيه أن اللهجة متفرعة عن اللغة المشتركة ومتأثرة بها وإن كانت تشويها أو تحريفا لها"[10].

وما ينبغي التنبيه إليه أن اللهجات العربية قديما كانت قريبة من اللغة الفصحى في خصائصها ومميزاتها بخلاف بعض الفوارق الصوتية مثل عنعنة تميم – التي تبدل فيها الهمزة عينا، وفحفحة هذيل، بإبدال صوت الحاء عينا، وتلتلة بهراء بكسر حرف المضارعة وغيرها[11] وحينئذ أمكن تسمية اللهجة لغة، ولكن بمرور الزمن واختلاط العرب بغيرهم من الأعاجم، نتجت لهجات أخرى ضمت كلمات فصيحة وأخرى معربة وثالثة دخيلة، مما وسع الهوة بين اللغة الفصحى واللهجة، وتعذر تسمية الثانية بالأولى، وأصبحت أقرب إلى العامية منها إلى الفصحى. وكلما تقدمنا في الزمن اقتربت العامية من الدارجة وابتعدت عن الفصحى، واستحال تسمية كليهما باللغة لافتقادهما لخصائص العربية وتميزهما بخصائص أخرى.

اللسان: اللسن في اللسان العربي، جودة اللسان والفصاحة. واللسان واللسن: اللغة. يقال: لكل قوم لسن، أي لغة[12]. وقرأ ناس: (وما أرسلنا من رسول إلا بلسن قومه ليبين لهم)[13] في قوله عز وجل: (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم)[14]. واللسان في الفرنسية بالمعنى نفسه. غير أن اللسان بمعنى اللغة يعد من باب الاستعمال المجازي المتفرع عن دلالته الحقيقية بالمعنى العضو المعروف في الفم سواء في ذلك العربية والفرنسية، والأمر لا يختلف في الإنجليزية بالنسبة لكلمة (tongue)[15].

الكلام: الكاف واللام والميم أصلان، أحدهما يدل على نطق مفهم. والآخر على جراح. فالأول الكلام: وهو القول أو ما كان مكتفيا بنفسه. يقال: تكلم تكلما وتكلاما: تحدث. ثم يتسعون فيسمون اللفظة الواحدة المفهمة: كلمة، والقصة كلمة، والقصيدة بطولها كلمة اللفظة[16]. والكلام بعبارة اصطلاحية: هو اللغة المسموعة أو المنطوقة واللغة بهذا التحديد يمكن أن تطابق الكلام، بل هي كذلك من الوجهة اللغوية الحرفية، ففي الخصائص يدلل ابن جني على أنها من الأسماء الناقصة، وأصلها لغوة من لغا إذا تكلم، ولغا يلغو لغوا تكلم وزنها فعلة لأن الأصل لغوة[17]. وقد ورد في الحديث: (من قال يوم الجمعة صه فقد لغا)[18] أي نطق وتكلم باطلا،

وعلى هذا فالكلام يمكن أن يكون ذا فائدة لغوية ويمكن أن يكون لغوا، أما اللغة فلا تكون كذلك إلا أخرجناها عن طبيعتها التواصلية.

والكلام (parole) بمفهومه الحديث هو ذلك النشاط الفردي الذي يقوم به المتكلم عندما يخرج اللغة من حيز الوجود بالقوة إلى حيز الوجود بالفعل، لإحداثه أصواتا مسموعة مفيدة المعنى(19). لقد كانت فكرة التفريق بين اللغة والكلام من أهم الأفكار التي ارتبطت باسم دي سوسير (De Saussure) فقد رأى اللغة المعينة موجودة في كل دماغ على شكل معجم تقريبا وهي مشتركة بين الأفراد، في حين أن الكلام هو نشاط فردي. والفصل بين اللغة والكلام يعني الفصل بين الاجتماعي والفردي وبين الجوهري والعرضي.

الجانب التطبيقي:

إذا كانت المعطيات السابقة تصب في أغلبها في محاولة فك التعاضل الاصطلاحي القائم بين اللغة واللهجة، فإن أمر التداخل النظري الذي يطفو على سطح هذه المحاولة أو تلك لا يمكن إلا أن يردف بعمل تطبيقي يظل محكا لا مناص من الاحتكام إليه إنصافا أو نقدا. فلا بأس والحال هذه أن نتناول بعض الأقيسة التي يفترض وجودها في بعض اللهجات العربية للتعبير عن ظاهرة كالنفي ومقارنتها بما وقر منها اللغة العربية المشتركة قبل الانتهاء إلى نتائج نعتقد أنها ليست نهائية، وإنما تكون فاتحة لبحث سيلجه كثير من المشغلين في حقل الدراسات اللغوية.

لهجة بشار:

في حالة ما إذا كان المنفي اسما ظاهرا مخبرا عنه بجملة الصلة، فإنه ينفي بالأداة "ماشي" التي تتصدره بينما يبقى التركيب كما هو مع تغيير الضمير المتصل بالعنصر الإشاري أو الفعل المساعد "را" بحيث يتناسب مع المخبر عنه: "ماشي محمد اللي رآه يبكي".

أما إذا كان الغرض نفي الفعل، فإن "ما" تتصدره في حين تعقبه "الشين" لتأكيد النفي، نحو: محمد ما كلاش التفاح، مع تسكين الكاف. أما في حالة ما إذا كان المنفي هو الجار والمجرور الظرف، فإن أداة النفي هي عبارة عن "ما" التي تسبق العنصر الإشاري أو الفعل المساعد "را" والشين التي تعقبه لتأكيد النفي، ثم يأتي بعدها المنفي سواء كان جارا أو مجرورا أو ظرفا أو نحو: "محمد ما راهش

عندنا" أو "محمد ما راهش فالدار.

لهجة تاهرت وضواحيها:

إننا نجد الاسم الظاهر في هذه اللهجة تدخل عليه وتسبقه "ما" ثم يعقبه ضمير هذا الشخص الذي يتلوه عنصر النفي، وهو الشين، الساكنة فيقولون: "محمد ما هش يبكي". أما بالنسبة لنفي الفعل، فاللهجة المذكورة تشترك وللهجة بشار في التعبير عنه.

وفي حالة ما إذا كان المنفي هو الجار والمجرور أو الظرف، فإن أداة النفي هنا هي عبارة عن "ما" ثم يعقبها ضمير الشخص الذي يتلوه عنصر النفي وهو الشين الساكنة فيقولون: "محمد ما هش عندنا (أو عدنا)"، أو "محمد ما هش فالدار".

اللهجة القاهرية:

ينفي الاسم الظاهر في هذه اللهجة بعلامة النفي "مش" التي تتصدره والدليل على أن المسند إليه هو المنفي في هذه الحالة أن يكون خبره جملة الصلة نحو: "مش محمد اللي بيبكي". أما إذا كان النفي منصبا على فعل معين في مثل: "محمد م كلش التفاح"، فإننا نجد الفعل تتصدره "م" التي هي ميم مفتوحة وتعقبه الشين الساكنة دلالة تأكيد النفي. أما إذا كان المنفي هو الجار أو المجرور أو الظرف نحو: "محمد مش في الدار، أو" محمد مش عندنا"، فإن أداة النفي تكون هي "مش" بضم الميم. وإذا أردنا أن نعقد موازنة بين طرق النفي في اللهجات الثلاث فإنه يمكننا أن نربطها في حلقة تطويرية مكونة من أربع مراحل نلخصها فيما يلي:

- أداة + فعل مساعد + الضمير+ أداة:

1- ما + را + هـ ا هـ أو ها + ش – لهجة بشار.

2- ما + مفقود + هـ أو ها + ش– تاهرت وضواحيها.

3- ما + مفقود + هـ أو ها + ش – اللهجة القاهرية.

4- م + مفقود + مفقود + ش – (نفسها).

وإذا كان حال اللهجات الثلاث، فكيف تعبر عن كل ذلك في اللغة المشتركة:

- "ليس محمد باكيا" (خبر أو حال).
- "لم يأكل محمد التفاح" (في المضارع)، وما أكل محمد التفاح (في الماضي).
- "محمد ليس عندنا أو في الدار"، أو "ما محمد عندنا أو في الدار".

لقد أمكننا ربط اللهجات العربية الثلاث في حلقة تطويرية مكونة من ثلاث مراحل يختزل فيها التفريغ تباعا، ولا يغلي في المقابل طفولات تلك اللهجات في قليل أو كثير، بل و يجعل فكرة التنازل الطوعي بل المشروط عند المتكلمين بها لبعث لغة مشتركة أمرا مستبعدا إن لم يكن مستحيلا، الأمر الذي لا يعدم أمر تداخلها عند هذا الحي أو ذاك لأغراض نفعية مؤقتة قد لا يرتضيها الذوق الاجتماعي المرتبط ببيئاتها، فلم يتيسر لها والحال هذه ما تيسر للغة العربية المشتركة التي جنحت إلى اختزال التفريغ في مراحل تطورها بعد أن أفادت من أغلب اللهجات المكونة لها في أساليب شفهية ورمزية مطبوعة بالسليقة الفردية والجماعية، الأمر الذي يؤهلها وأهلها لأن تكون لغة مشتركة حاملة لأسباب تجددها، على الرغم مما يعوق مسارها في التداول والاستعمال، وما عداها لهجات، قد يسهل ردها بلطف الصنعة إليها على الرغم مما هيئ لها ويهيأ لها من أسباب الذيوع والتجديد المرتبطين بطبيعتها والخارجين عن طبيعتها، الأمر الذي يستدعي اختلافا منهجيا في دراسة كل من اللغة واللهجة وتحليلهما وفق خصوصية كل منهما وما تمليه طبيعة الثبات والتحول فيهما.

الهوامش:

1 – الآية 72 من سورة الفرقان.

2 – البخاري: صحيح البخاري، ج 2، ص 6، والنسائي: سنن النسائي، ج 3، ص 84.

3 – ابن جني: الخصائص، ج 1، ص 32.

4 – المصدر نفسه، ج 1، ص 33.

5 – محيسن محمد سالم: المقتبس من اللهجات العربية والقرآنية، ص 7.

6 – ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج 5، ص 214 – 215، مادة (لهج).

7 – نايف معروف: خصائص العربية وطرائق تدريسها، ص 55.

8 – محيسن محمد سالم: المصدر السابق، ص 7.

9 – نفسه.

10 – صبحي الصالح: دراسات في فقه اللغة، ص 360.

11 – وقد سماها ابن فارس "اللغات المذمومة": الصاحبي في فقه اللغة، ص 56 – 57، وينظر، عبد القادر عبد الجليل: الأصوات اللغوية، ص 132 – 135.

12 – ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج 5، ص 247، مادة (لسن).

13 – وهي من القراءات الشاذة، وهي قراءة أبي السمال، وأبي الجوزاء، وأبي عمران الجوني. ينظر، العكبري: إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن، ج 2،

ص 66.
14 – سورة إبراهيم، الآية 4.
15 – عبد الصبور شاهين: في علم اللغة العام، ص 23.
16 – ينظر، ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج 5، ص 131، مادة (كلم)، والفيروز آبادي: القاموس المحيط، ج 4، ص 174، مادة (الكلام).
17 – ابن جني: الخصائص، ج 1، ص 32.
18 – البخاري: صحيح البخاري، ج 6، ص 6، والنسائي: سنن النسائي، ج 3، ص 84.
19 – محمد يونس علي: وصف اللغة العربية دلاليا، ص 56.